



UGO VOLLI

IL RESTO È
INTERPRETAZIONE
PER UNA SEMIOTICA
DELLE SCRITTURE EBRAICHE



LIVORNO

Salomone Belforte & C.

Editori Librai dal 1805

Un ringraziamento particolare a Vittorio Robiati Bendaud per il suo prezioso e accurato lavoro di revisione e di editing.

Questo libro è pubblicato grazie ai fondi di ricerca locale del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino.



Direttore di Collana

Vittorio Robiati Bendaud

Comitato Scientifico

Riccardo Calimani, David Cassuto, Myrna Chayo, Massimo Donà, Umberto Fortis, Barbara Henry, Giuseppe Laras, Fabrizio Lelli, Alberto Jori, David Meghnagi, Ugo Volli, Paul Fenton, Cyril Aslanov

Editing

Vittorio Robiati Bendaud

Progetto editoriale

Guido Guastalla

Impaginazione

Claudio Lenzi

Stampa

Tipografia Monteserra, Vicopisano (PI)



© Salomone Belforte Sas di Ettore Guastalla & C., 2019

Via Roma, 43 – 57126 Livorno

Tel. 0586.403135 – Cell. 335.6481099

www.salomonebelforte.com

info@salomonebelforte.com

UISI - Unione Imprese Storiche Italiane

ISBN 978-88-7467-147-2

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma, come mezzo elettronico, meccanico o altro, senza l'autorizzazione scritta dell'editore. Per le riproduzioni fotografiche, l'Editore è a disposizione degli aventi diritto che non si sono potuti reperire.

Tutti i diritti sono riservati per tutti i Paesi.

*Dedico questo libro alla memoria di mia prozia Gemma Volli,
z.l. maestra di storia e di cultura ebraica, che ho conosciuto da
bambino e da cui ho ricevuto, anche senza rendermene conto,
l'orgoglio e la cura della mia identità*

INDICE

PREMESSA	11
 CAPITOLO I	
AL PRINCIPIO.....	17
1. Espressione e contenuto?	17
2. <i>Genesi</i> , I:1	19
3. In principio	22
4. Un'interpretazione plurale e totalizzante.....	49
5. Ermeneutica ebraica.....	52
6. Basi storiche e sociali.....	63
7. Per una semiotica dell'interpretazione.....	79
 CAPITOLO II	
SEPARAZIONE E RIVELAZIONE.....	83
1. Auto-definizione divina	83
2. La teoria del nome vero	92
3. Al rovetto	99
4. Anteriorità.....	109
5. Domande.....	115
6. Il mio Nome per sempre.....	124
7. Il significato.....	131
8. Il cambio di Nome.....	134
9. I tredici attributi	143
10. Il senso del labirinto	147
 CAPITOLO III	
PARLARE (E DISCUTERE) CON LA TRASCENDENZA	153
1. I Che cos'è la trascendenza?.....	153

1.1. Origini.....	154
1.2. Uso teologico e filosofico	155
1.3. Una storia di metafore	156
1.4. Cosa intendiamo per trascendenza	158
1.5. La trascendenza della Divinità	159
1.6. Trascendenza biblica	162
1.7. Lingua e trascendenza	164
2. Dialogo.....	170

CAPITOLO IV

I CHERUBINI O L'IMMAGINE DELLA TRASCENDENZA.....	177
1. Interdizioni delle immagini	181
2. Mimesi	186
3. Cherubini.....	192
4. Incontri	204
5. Conclusione	216

CAPITOLO V

ANÌ VE-LO MÀLAKH	221
1. Quadro teorico	221
1.1. Linguaggio orale	227
1.2. Scrittura	229
1.3. Esseri viventi	230
2. Angeli nella <i>Torah</i>	233

CAPITOLO VI

LIBERTÀ DAL SINAI.....	245
1. Libertà esterna, libertà interna.....	245
2. Una libertà intellettuale, non d'azione.....	255

CAPITOLO VII

IL VELO DI MOSÈ E ALTRI FILTRI OTTICI NELLA BIBBIA EBRAICA.....	261
1. Un dispositivo semiotico	261
2. Regolatore di relazioni	267

3. Veli	272
3.1. Il primo velo di Mosè	274
3.2. Veli di Nube	278
3.3. Zaffiro.....	279
3.4. Un altro quasi-velo imposto a Mosè: la mano divina.....	280
3.5. Il terzo velo di Mosè	288
3.6. Un velo oggettivo e permanente: Paròkhet/Mashàl	292
4. Struttura della velatura biblica.....	295
5. Conclusione	299

CAPITOLO VIII

SARÒ CHE SARÒ	305
1. Aspettualità.....	305
2. Eternità	308
3. Una teologia del tempo nella Torah?	316
4. Il gioco dell'aspettualità.....	319

CAPITOLO IX

ZEKER.....	335
1. Memoria sociale	335
2. <i>Zakhor</i>	339
3. 'Amalek	345
4. Libri	349
5. Seder	352

CAPITOLO X

LO SPAZIO SACRO DELLA <i>TORAH</i> , OVVERO IL <i>TOPISMO</i> EBRAICO.....	359
1. Premessa.....	359
2. Soglie del sacro.....	361
3. Porta del Cielo.....	364
4. Lo spazio astratto della <i>Qabbalah</i>	366
5. Gerarchie spaziali.....	372
6. Verticalità	376
7. Non utopismo ma topismo	379

CAPITOLO XI

TEFILLAH, CULTO E PREGHIERA.....	381
1. Culto	381
2. Rito	387
3. 'Avodah.....	390
4. Tefillah.....	394
5. Le origini della Tefillàh	397
6. Tipologia e struttura	401
7. Il senso della Tefillàh.....	412

CAPITOLO XII

GUSTO E SIGNIFICATO	417
1. Cibo e lingua.....	417
2. Le regole alimentari ebraiche	428
3. Le tradizioni.....	439

CAPITOLO XIII

IL SEGRETO DI ESTER E I SUOI SEGRETI	441
1. I segreti nella Torah.....	441
2. La storia di Ester	446
3. Segreti di Ester.....	452
4. Un popolo segreto	460
5. Un libro politico	462

CAPITOLO XIV

MARTIRIO E KEDDUSHÀT HASHEM:

TENTATIVO DI CHIARIFICAZIONE SEMIOTICA

DI DUE FORME DIVERSE DI SACRIFICIO DI SÉ.....	465
1. Martirio.....	465
2. Le ragioni di un'assenza.....	469
3. "Martiri" per il rispetto dei precetti.....	479
4. Keddushat HaShem	488
5. Le regole ebraiche sul "martirio"	497

BIBLIOGRAFIA.....	505
-------------------	-----

PREMESSA

Una parola ha detto (Dio), due ne ho udite, perché Dio ha potenza.
Salmi CXII, 12

Così è la mia parola, come un fuoco e come un martello che frattura
la roccia.
Geremia XXIII, 29

Non fare agli altri ciò che hai in odio, questa è tutta la Torà, il
resto è commento (פירושה), vai e studia - Hillèl.
Talmud Shabàt. 31a

Questo libro è il risultato di quasi vent'anni di lavoro sulla possibilità di applicare la semiotica alle Scritture, e in particolare a quelle ebraiche. La semiotica è una tradizione di studi ormai ben consolidata, che ha origini risalenti alla filosofia greca, nel pensiero di Aristotele e degli stoici anzitutto, sviluppate successivamente dalla Scolastica e dagli empiristi inglesi. Tale tradizione di pensiero si è però definita poco più di un secolo fa attraverso l'opera di Ferdinand de Saussure e di Charles Sanders Peirce, assumendo l'aspetto attuale a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, grazie al lavoro di studiosi come Eco, Barthes, Greimas. Oggi è una disciplina analitica piuttosto assestata, che considera "testi" complessi e di diverso formato, dalla scrittura alle immagini, dall'audiovisivo all'informatico, con lo scopo di comprendere come essi producano

i loro “effetti di senso”, ossia perché essi siano – o non siano – compresi in certe maniere, commuovano o meno, convincano o meno, appaiano autorevoli, spassosi, spirituali, istruttivi oppure no. Applicare la semiotica a testi così fondamentali della tradizione occidentale – e, indirettamente, di tutto il mondo – da essere stati definiti *Bibbia*, cioè i libri per antonomasia, o Scritture – ancora per antonomasia –, oppure, nella tradizione ebraica, *Miqrah* – ossia “lettura” o anche “proclamazione”, di nuovo per antonomasia – e così vasti e complessi (sono 24 libri per complessive 310 mila parole, scritte nell’ambito temporale di un millennio negli stili e con gli oggetti più diversi, dalla cronaca storica alla poesia erotica, dalla cosmogonia alla codificazione civile) significa chiedersi che cosa significhino questi testi, che tipo di effetti di senso (emozioni, interrogativi, informazioni, identificazioni ecc.) essi producano e che atti linguistici (ordini, ammonizioni ecc.) essi performino.

Dato che si tratta di testi scritti fra i tremila e i duemila anni fa, in una lingua molto diversa da quelle contemporanee (come quella in cui è scritto questo libro, ma anche l’ebraico moderno), da autori e per un pubblico che avevano strumenti materiali, stili di vita, conoscenze del mondo e paesaggi culturali completamente diversi dai nostri, sarebbe assai superficiale pensare di poter decifrare questi effetti con il buon senso, magari utilizzando, come spesso accade, solo traduzioni, necessariamente approssimative.

Abbiamo però la fortuna, che certamente è anche un problema, di conoscere la tradizione interpretativa che storicamente è la prosecuzione delle Scritture, perché è stata formulata dalla stessa cultura, e che ritiene di costituirne la continuazione, avendo in parte evidentemente finanche influenzato la scrittura stessa dei testi, come è constatabile quando si scan-

dagliano le spiegazioni che essi stessi talvolta danno del loro contenuto e della loro forma. Questa tradizione interpretativa è a sua volta espressa in testi esprimanti la pretesa di essere l’interpretazione delle Scritture. Essa teorizza che se chiamiamo, come il testo stesso fa, *Torah*, ovvero “Insegnamento” (e non “Legge”, come si usa erroneamente tradurre le Scritture) e per antonomasia quel che il testo stesso spesso e la traduzione sempre descrive come loro nucleo originario, cioè il “Pentateuco”, anche la tradizione è una *Torah*, cioè un insegnamento, che prosegue e integra l’altro. Vi sono così, per la tradizione ebraica maggioritaria (non per alcuni rami che se ne distaccano, come il cristianesimo o il carisma) due *Torah*. Una è “scritta” (*shebikhtàv*), ed è quella che ho chiamato finora “Scritture” e che in ebraico è spesso nominata come *Miqrah* (cioè, come ho già detto “lettura”) o *Tanakh*, che corrisponde a una sigla vocalizzata, che richiama i tre gruppi principali di libri identificati dalla tradizione: la *Torah* vera e propria, ossia il Pentateuco; i *Neviim*, cioè i libri “profetici”, inclusi quelli che nella Bibbia cristiana sono classificati come “storici”; e i *Ketuvim*, ossia gli “scritti”, che talvolta in Occidente vengono chiamati “agiografi”. L’altra *Torah* è “orale” (*Shebe’al-Peh* – “che è sulla bocca” –), anche se di fatto il suo nucleo generatore ci è stata tramandato per iscritto. Fra il primo e il terzo secolo CE fu trasposta per iscritto la *Mishnah* – “ripetizione” –, che traspose in forma sistematica non solo le regole espresse dalla *Torah* scritta, ma anche le tradizioni che le circondavano. Nei tre o quattro secoli successivi questa compilazione fu sottoposta a ricchissimi commenti e discussioni. Il risultato è il *Talmùd* – “studio” –, che ci è arrivato in due versioni, una gerosolimitana e una babilonese, più ricca e più autorevole. A fianco di questi testi, che hanno curatori anonimi ma numerosissimi maestri citati

come *auctoritates* (questi ultimi rappresentati discutere spesso in maniera molto accanita fra loro, perché le loro opinioni sullo stesso tema sono messe in contrasto, anche se distanti nello spazio e nel tempo), vi sono ulteriori materiali, come i *midrašim*, ossia dei commenti puntuali ai testi della *Torah* scritta, come pure altre compilazioni minori. La *Torah* orale però poi continua nei commenti dei grandi maestri: da Sa'adyah Gaon nel VII secolo a Rashì nel XI secolo; da Maimonide nel XII secolo sino ai qabbalisti del XVI secolo; dai *ḥassidim* del XVIII sec. fino a oggi.

La *Torah* orale è tale perché è processuale: è il progressivo dispiegamento di una cultura (o, per i fedeli, di una *Rivelazione*) che continua, secondo regole precise, un processo di senso nato con la *Torah* scritta. Studiando i testi, vi sono molti indizi (come, per esempio, le paraetimologie della *Torah*) che inducono a pensare che essi siano nati già nell'ambito di questo paradigma interpretativo. È possibile applicare loro una "ermeneutica del sospetto", come in fondo è l'*Ipotesi Documentaria*, per sostenere che essi non dicano affatto ciò che sembrano affermare (o ciò che la tradizione ritiene di leggere in essi da decine di secoli), ma che si tratti piuttosto di materiali di occasione, nati per scopi politici locali nello spazio e nel tempo, che si potrebbero dedurre applicando loro una sorta di processo alle intenzioni: *cui prodest* questo testo o magari più facilmente questo o quel versetto? Se lo scritto parla bene di un discendente di Davide, deve essere stato fabbricato come propaganda da ambienti della corte di Gerusalemme, se ne parla male dai suoi avversari; se prescrive l'unità del culto, deve invece essere stato scritto come giustificazione dai sacerdoti di Gerusalemme, in opposizione a sacerdoti di altri centri. Un simile ragionamento si fonda su un evidente circolo vizioso:

interpreto il testo come esprimente un interesse e suppongo che tale interesse abbia portato a scrivere il testo, senza tuttavia appoggi esterni che vadano a suffragare la mia ipotesi al di fuori del testo, che però mi sento libero di spezzettare, di unificare a frammenti lontani, di manipolare linguisticamente, di applicare a circostanze diverse da quelle di cui letteralmente parla. In questa maniera, fra l'altro, si possono sostenere moltissime tesi diverse, e, in effetti, se si allineano le diverse letture del sospetto, si trova una sconcertante variabilità delle scansioni, dei "documenti" ricostruiti, delle loro datazioni, dei soggetti in gioco e dei loro interessi.

La semiotica è scettica sulla tesi secondo cui il senso di un testo si riduce alle intenzioni con cui è stato scritto (ammesso che esse siano mai ricostruibili) ed è consapevole che ogni testo nasce in una *semiosfera*, in un ambito di senso preciso, che dipende da una continuità culturale e insieme la costituisce. Questo è evidentemente il caso delle *Scritture* ebraiche. È certamente possibile che alcuni dei testi che la costituiscono siano stati scritti per questo o per quell'intento politico, pur tuttavia, nel lungo periodo della *semiosfera*, il testo vive e comunica secondo modelli interpretativi che decidono di come il loro senso vada inteso. E questo è il compito di una semiotica delle *Scritture*: capire come e perché i testi siano stati interpretati secondo certe linee e trarne una grammatica dell'interpretazione *in seno a quella cultura*.

Questo è il compito che mi sono dato in questi studi. Essi quindi prendono come dati da interrogare proprio le interpretazioni accreditate dei testi e il ricchissimo dibattito che si è sviluppato intorno a loro. Esso, peraltro, è in genere poco noto al di fuori dall'ambiente religioso ebraico, anche se, a causa del lunghissimo esilio del popolo ebraico, esso è stato

animato da maestri che vivevano nei paesi cristiani o islamici. Questo patrimonio in genere è stato così ignorato dalle culture dominanti in questi paesi, oppure svilito a oggetto di censura religiosa, come è per esempio accaduto al *Talmùd*, così spesso bruciato nelle pubbliche piazze di Europa.

Spesso mi è quindi stato necessario riferire fatti che nella semiosfera ebraica sono banali, perché di essi non vi è quasi consapevolezza nel dibattito occidentale sull'interpretazione.

Questo bisogno di traduzione spiega anche un certo carattere frammentario di questo libro. Gli studi che lo compongono sono certamente nati in occasioni diverse, ma secondo un progetto unitario, riferendo i fatti culturali fondamentali che sono costitutivi dell'interpretazione del testo. Alcuni dei capitoli di questo libro sono già stati pubblicati a parte, ma qui sono stati rivisti molto profondamente; altri sono inediti, almeno in italiano.

Il mio augurio è che la loro lettura possa convincere gli studiosi di *Torah* dell'utilità del metodo semiotico e, soprattutto, che riveli ai semiologi e ai filosofi del linguaggio di formazione occidentale la ricchezza teorica e l'originalità dell'ermeneutica ebraica, proponendo un terreno di indagine enorme ma estremamente fruttuoso.

Chiudo questa introduzione ringraziando i maestri da cui a vario titolo ho imparato dal vivo quel poco che so di ermeneutica ebraica: Alfonso Arbib, Haim Baharier, Haim Cipriani, Ariel Di Porto, Alberto Moshé Somekh. I miei debiti dalla letteratura sono ancora più grandi e puntualmente indicati dalla bibliografia che ho usato.

CAPITOLO I AL PRINCIPIO...

Interpretazione oltre l'interpretazione. Un esempio ebraico

1. Espressione e contenuto?

Come regge la tradizionale distinzione semiotica fra uso e interpretazione, ma anche quella fra espressione e contenuto, rispetto a testi che sono definiti nelle loro tradizioni culturali per il fatto che in essi *tutto* è considerato intenzionale (nel senso dell'oggettiva *intentio operis*, se non anche di quella autoriale) e tutto è significativo, *significante* nel senso letterale del termine? Testi in cui nessun dettaglio può essere casuale e insensato o semplicemente funzionale all'organizzazione, per così dire, tecnica o materiale dell'espressione, nemmeno l'ordine dei suoni, le assonanze o la forma dei segni grafici? Testi che, per questa loro caratteristica, ammettono, anzi *sollecitano* una pluralità sistematica di interpretazioni fra loro non coordinate ma neppure alternative?

Nel seguito di questo capitolo, cercherò di mettere in luce alcune caratteristiche di un testo o di uno stile interpretativo "sacro", come la *Torah*, che risponde esattamente a questo principio: *tutto* di questo testo significa, perché esso è considerato *perfetto* e dettato dalla sapienza divina, la quale è capace di conoscerne *tutto il senso senza limiti*, in ogni dettaglio del piano dell'espressione e di quello del contenuto e perfino di tutte le possibili interpretazioni future. Il problema si pone,

più o meno in termini analoghi, per qualunque *testo sacro*, nella misura in cui è trattato come sacro per davvero il *testo*, nella sua integrità e letteralità, e non solo l'atto della *Rivelazione* che lo ha dato. Questo *sguardo testualista* è però una caratteristica spiccata della cultura ebraica.

A guardar bene, una questione analoga emerge anche per il linguaggio dell'arte e specialmente della poesia, dove solo il *ripetersi variato* del gesto interpretativo della lettura – il suo carattere di *traduzione* rispetto a un originale inesauribile perché insondabile – è segno inequivocabile della vitalità di un'opera, come sapeva Walter Benjamin¹, e tale caratteristica *inesauribilità* del testo è funzione dalla sua *densità*: nessun dettaglio di un testo poetico, come di un testo sacro, può essere definitivamente lasciato all'insignificanza del caso, cioè tutto nel testo va considerato intenzionale, fino al paradosso di quella sua inavvertita struttura anagrammatica che affascino Saussure², senza che in linea di principio sia necessario e neppure pertinente portare le prove esplicite di una qualche *intenzionalità autoriale* della significazione ritrovata.

Di conseguenza, ogni interpretazione di testi di tal fatta è sempre *parziale* e lascia spazio a ulteriore lavoro ermeneutico: nuove interpretazioni *scoprono*, ossia rendono pertinenti, prima che nuovi significati, nuovi dettagli *significanti* e *costruiscono* quelli su questi. Si potrebbe anzi definire proprio in questi termini un testo artistico: *la scrittura dove nulla, a nessun livello, è casuale* e, dunque, dove non c'è distinzione di principio fra espressione e contenuto, perché la sua espressione è essa

¹ Si vedano fra gli altri luoghi, le osservazioni di Benjamin in "Il compito del traduttore", (Benjamin 1962), p. 41.

² Cfr. Starobinski (1982).

stessa contenuto. In fondo punta proprio su questo la celebre teoria jakobsoniana della funzione poetica della comunicazione, come quella in cui il messaggio comunica la propria forma.

Tutto ciò non può che rimettere in discussione la distinzione tradizionale dei livelli fra espressione e contenuto, con la conseguente gerarchia fra *interpretazione* e *uso* (com'è proposta per esempio in Eco 1990). È chiaro che nei "messaggi", cioè nei testi banali che sono portatori di un contenuto definito e hanno l'*intenzione strutturale* di trasferirlo con il minimo di ambiguità, tali distinzioni reggono bene. Ma le cose stanno però in maniera molto diversa nei *testi densi*, interpretativamente *infiniti*, proprio perché la loro semantica non consiste affatto nel "sostituire" un singolo "oggetto", nello "stare al posto di *qualche cosa*", bensì nel *generare* e *provocare*, nel senso originario di *pro-vocare*: chiamar davanti al lettore continuamente nuovi *oggetti* per via di pertinenze formali sempre rinnovate, e non nuovi interpretanti *della stessa cosa*, ma catene interpretanti nuove, dunque *segni veramente nuovi*.

2. *Genesi, I:1*

Per dar conto in maniera un po' più concreta di cosa significa il problema della *pertinenza forte* di tutti i livelli di un testo sacro, e della conseguente *proliferazione* del suo senso, prenderò qui in considerazione alcuni esempi di interpretazione di un singolo versetto biblico. In particolare, lavorerò sul celeberrimo – e naturalmente commentato a profusione – primo versetto della *Bibbia*, quello che in italiano si usa tradurre "All'inizio Dio creò il Cielo e la terra", ma che in maniera più aderente al testo – anche all'interno della stessa interpretazione fondamentale, che, come vedremo, ha alternative gram-

ticalmente accettabili e teologicamente interessanti, ed è dunque assai discussa – si può formulare invece “In principio creò Dio il cielo e la terra”, dato che in ebraico il testo suona *Bere-shit* [in principio] *barà* [creò] *Elo-him*³ [Dio] *et ha-shamaym* [il cielo] *ve* [e] *et ha-àretz* [la terra]. Ne offro innanzitutto una breve analisi testuale, che servirà a meglio comprendere le discussioni che seguono. *Be* è nell’ebraico biblico la proposizione di stato in luogo “in”. Essa può introdurre però anche il complemento di mezzo e dunque è pure traducibile come “con”. Oppure può esprimere il complemento di scopo, corrispondendo all’italiano “per”. *Reshit* è invece un sostantivo, che deriva da *rosh*, traducibile con “testa” o “capo”, ma che, per metafora, può diventare anche “presidente” di un organo collettivo, “guida” e, come interessa a noi, “inizio”⁴ e potrebbe anche indicare lo *stato costruito* di quest’ultima parola, cioè quella caratteristica grammaticale dell’ebraico che indica come un nome sia nella posizione di reggere un complemento di specificazione. Ma potrebbe trattarsi anche un nome autonomo, legato al primo soltanto etimologicamente e significare diret-

³ Per rispetto della tradizione culturale e religiosa di cui sto discutendo, obbedirò alle convezioni in essa vigenti, che richiedono di non scrivere, e in parte anche di non pronunciare, Nomi divini fuori dal contesto liturgico. Come si usa, i Nomi divini saranno resi leggibili, ma modificati con un trattino, in maniera da non violare questa norma. Contro le abitudini di alcuni scrittori particolarmente religiosi, ma come molti altri fanno, userò invece normalmente la parola italiana “Dio”, che si riferisce a una divinità o a un concetto di divinità indoeuropea e che letteralmente non è un *Nome proprio* del Creatore.

⁴ Non è questo il luogo per approfondire la sua semantica; per un caso curioso uno dei suoi traduttori, “testa” e dunque il campo semantico relativo è preso in esame da A. Greimas (1968).

tamente “principio”. *Barà* è la voce verbale alla terza persona del perfettivo del verbo “creare” che si può tradurre “creò”. “*Elo-him*” è uno dei due principali appellativi divini della *Bibbia*: quello che caratterizza, secondo la critica biblica corrente, lo strato più antico del testo; mentre nella tradizione ebraica viene interpretato come la “dimensione della giustizia” del divino, essendo invece il *Tetragramma* (*Y-H-W-H*), impronunciabile secondo questa stessa tradizione, la “dimensione della misericordia”. Il primo si traduce per convenzione, dalla traduzione dei Settanta in poi, in greco, latino e nelle lingue moderne, come “Dio” e analoghi termini delle varie lingue; il secondo come “Signore” e simili. Va notato che qui il soggetto segue il predicato, secondo un uso consueto nell’ebraico biblico⁵. *Et* è la preposizione che nell’ebraico biblico si usa per indi-

⁵ Il rovesciamento di questa posizione predicato-soggetto già nelle traduzioni, con l’ordine che per noi è consueto “Dio creò” è commentato con una certa diffidenza nel trattato talmudico *Meghillah* 9a. Così facendo si cercherebbe di evitare il gravissimo errore, teologico molto più che grammaticale, per cui, se la locuzione “bereshit” fosse trattata come un nome proprio, il che è bizzarro ma possibile, quest’ultimo sarebbe l’autore della creazione di Dio. Dal classico commento di Rashì (Rabbi Shlomo Yitzhaqi 1040-1105) e dalla discussione che ne fanno i suoi eredi *Tossafot* si capisce che dal punto di vista ebraico il cambiamento si potrebbe motivare inoltre per due ragioni: la diversa abitudine grammaticale e il rispetto che si deve a Dio ponendo il Suo Nome al primo posto anche nell’ordine della frase. Non deve meravigliare il fatto che, sia nella versione dei Settanta sia nella *Vulgata*, che ci sono pervenute, l’ordine predicato-soggetto è mantenuto: “*En arché epoiesen o theòs*” e “*in principio creavit Deus*”. Infatti, la *Settanta* di cui noi disponiamo è il frutto di una revisione operata nel I secolo, detta *kaigé*, che la armonizza maggiormente al testo ebraico pre-masoretico e tiene conto delle critiche che poi sarebbero state registrate nel *Talmud*. Per una discussione, cfr. Avanzinelli (2004. pp. 88-90). Anche l’inizio

care il complemento oggetto determinato, ma nell'uso moderno spesso è omessa e in alcuni altri casi, sempre biblici, indica un complemento di compagnia, dunque potrebbe non avere equivalente in italiano oppure significare "con". *Ha* è l'articolo determinativo indeclinabile "il", "la", "i", "le". *Shamayim* è un sostantivo che significa "cielo" o "cieli", dato che ha una forma del duale maschile, mentre il singolare non è testimoniato; *aretz* è un sostantivo traducibile con "terra". L'endiadi di questi termini è testimoniata abbastanza spesso con il significato di "tutto il mondo".

3. In principio

Su questa base linguistica minima possiamo provare a discutere ora qualche parziale commento, fra i tantissimi esistenti, a questo versetto, partendo da quello che è riconosciuto come il più autorevole di tutta la tradizione ermeneutica ebraica, ossia l'opera di Rabbi Shelomoh ben Yitzhàq di Troyes, vissuto all'incirca fra il 1040 e il 1105 in Francia, conosciuto soprattutto col nome di *Rashi*, secondo l'acrostico di nome e patronimico. Il primo commento è in apparenza "politico", avendo a che fare con la sovranità sulla terra d'Israele e possiede co-

del *Vangelo di Giovanni* – "*En arché en o Logos*" –, che echeggia il nostro passo, mantiene questa peculiarità grammaticale, che evidentemente si è affermata come una specie di marca caratteristica del testo sacro e in particolare del momento della Creazione. Si noti incidentalmente che il verbo usato dai Settanta è più generico di quello di Gerolamo, significando "l'attività transitiva dell'uomo sulle cose", dunque una trasformazione e non una creazione *ex nihilo*, in armonia con le grandi teorie filosofiche greche (Platone, *Timeo*; Aristotele, *Metafisica*, I.*Theta*) e con il concetto di *Demiourgos* al posto del creatore. Cfr. Gobry 2002, *ad vocem*.

munque un carattere metatestuale, mettendo in discussione la fondatezza stessa del testo che esamina. Scrive dunque Rashì (1985, p. 3-4):

In principio - R. Yitzhàq disse: La *Torah* avrebbe dovuto avere inizio con "Questo sarà per voi il primo dei mesi" [*Esodo XII:2*], che è il primo comandamento dato a Israele⁶. Per quale ragione allora comincia con il racconto della Creazione? Perché sta scritto "Ha mostrato al Suo popolo la potenza delle Sue opere, al fine di poter dar loro l'eredità delle nazioni" [*Salmi CXI:6*]. Infatti, se i popoli del mondo dicessero a Israele "Voi siete dei predoni, perché avete preso con la forza le terre appartenenti alle sette nazioni" [cioè ai cananei], essi potrebbero replicare loro "Tutta la terra appartiene al Santo, benedetto Egli sia: è Lui che l'ha creata e l'ha data a chi parve giusto ai Suoi occhi"⁷.

Il seguito è invece un commento interno, da cui può iniziare il nostro percorso interpretativo:

In principio credè. Questo testo non dice altro che "Interpretami!", così come lo hanno interpretato i nostri rabbini. 'In principio' significa "per amore della *Torah*" che è chiamata "l'inizio"

⁶ Se la *Torah* è essenzialmente "legge", allora in essa sono rilevanti solo le prescrizioni; quella a cui ci si riferisce qui è la prima esplicitamente riferita al popolo di Israele.

⁷ Commenta il grande maestro hassidico *Sfat Emèt* (1998, p. 3): "Bisogna capire che questa risposta si applica a tutta la *Torah* fra 'In principio' e 'Questo sarà'. In effetti, la *Torah* è stata rivelata innanzitutto per i comandamenti. Questa è la *Torah* scritta. Ma Dio voleva anche far capire che tutta la Creazione era stata realizzata grazie al potere della *Torah*. 'All'inizio', ci vien detto, significa 'Egli guardò nella *Torah* e creò il mondo'." Per comprendere quest'ultima idea è necessario prendere in considerazione l'interpretazione di "reshit" come *Torah*, che discuterò qui di seguito.

del percorso” [*reshit dèrech*, *Proverbi VIII:22*] e “per amore di Israele”, che è chiamata “la primizia del suo raccolto” [*reshit te-vuoatòh*, *Geremia II:3*].

Si noti il modo enfatico in cui al testo viene attribuita una *richiesta* di interpretazione, dichiarandolo così problematico. Qui Rashi⁸ applica un principio ermeneutico largamente usato nell’interpretazione canonica dei testi sacri ebraici, anche nel loro aspetto normativo (*Halakhah*), e codificato dalla sesta regola interpretativa (*middà*) di Hillel: “*Ka-yozè bo mi-maqòm achèr*”⁹, ossia la “similitudine in un altro passo”, o anche più esplicitamente dalla diciassettesima di Rabbì Elì‘ezer ben Yosé (*Davàr she-enò mitparèsh bi-meqomò u-mitparèsh be-maqòm achèr*, “una cosa che non si spiega nel suo contesto e che ha la sua spiegazione in un altro contesto”). Questi principi autorizzano, con le restrizioni che vedremo, a interpretare il significato di un’espressione sostituendola con ciò che ne è designato in un’altra sua occorrenza, anche se in apparenza senza rapporto semantico.

⁸ In realtà riprendendo dei testi più antichi, scritti di epoca talmudica detti per antonomasia *midràsh*, cioè commento, che interpretano la *Torah* a seguendo il suo ordine di esposizione e che spesso sono chiamati a partire nome del libro che commentano. Le due interpretazioni per cui *reshit* rappresenta la *Torah* stessa e Israele sono rispettivamente in *Genesi Rabbah* I, 4 e *Levitico Rabbah* XXXVI, 4. Gli interi passi e quelli paralleli, con una discussione critica, si trovano tradotti in Giovanni Paolo Tasini, a cura di (1988, pp. 36-43).

⁹ *Tosef., Sanh. vii.*, per un primo approccio all’argomento, cfr Encyclopaedia Judaica on line <http://www.jewishencyclopedia.com/>, *ad vocem* “Rules of Hillel”. Per un’analisi più distesa, vedi anche Ouaknine (1988) e Steinberger (2000), pp. 119-133. Una spiegazione molto chiara e ben esemplificata si trova in Milka Ventura Avanzinelli, (2004), pp. 50-83. Una ricapitolazione storica molto completa si trova in Sierra, a cura di (1995).

Così, dato che la parola “*reshit*” nel libro dei *Proverbi* viene impiegata per designare la stessa *Torah*, in quanto “inizio del percorso” della Creazione (nel versetto dei *Proverbi* la *Torah* dice in prima persona: “Il Signore mi ha creato all’inizio del percorso, prima di ogni Sua opera”¹⁰), Rashi, seguendo il *midràsh*, si sente autorizzato ad affermare *come prima interpretazione* che il *bereshit* di *Genesi I,1* si riferisce ad essa¹¹. Ma anche, dato che Geremia afferma che “Israele era cosa sacra al Signore, la primizia del Suo raccolto”, usando i semi/estremità e superatività, che pertengono alle varie accezioni non teologiche di *reshit* come di “testa”¹², e applicandoli ai prodotti del

¹⁰ Quest’affermazione dei *Proverbi* viene usata dal *Talmùd babilonese*, (*Pesahim* 54a), per affermare che la *Torah* è stata fatta da Dio, con altre sei cose, *prima* della Creazione del mondo. Cfr. Tasini, (1988, pp. 33 sgg). Altri, usando un versetto del *Salmo CXI* (v. 12): “Principio di sapienza è il timore del Signore”, sostengono che *bereshit* sia la “sapienza” (*Séfer haBahir*, 3), trad. it. in Busi e Loewental (1995, p. 151).

¹¹ Lo fa in maniera più specifica poco dopo, a proposito del versetto *Genesi I,21*, interpretando una peculiarità di scrittura di una parola nel testo, ovvero il fatto che vi sia una lettera in eccesso rispetto all’ortografia normale, il che, quando si verifica, è sempre oggetto di interpretazione. In quest’occorrenza specifica, si tratta di una *vav*, laddove si scrive “il sesto giorno”. Per Rashi questo fatto, per ragioni che non possiamo discutere qui, suggerisce di unire il versetto con quello successivo, ossia il primo del cap. II, leggendo dunque “il sesto giorno di Siwan” che è il nome di un mese, componendo così la data della rivelazione del Sinai. Sicché, legge Rashi: “*Il sesto giorno* - tutta la Creazione era in stato di attesa fino al sesto giorno, che è il ‘sesto giorno di Siwan’, destinato al dono della *Torah*”.

¹² Cfr. Greimas, *op. cit.* Risulta d’interesse l’analisi quasi strutturale che della parola fa il Gersonide (Levi ben Gershon, 1288-1344, noto come Gersonide: filosofo, esegeta, matematico e fisico vissuto nella Francia meridionale nel suo *Milhamòth HaShèem* (“Le battaglie del Signore”) VI,2,2,

giardino per denominare un “inizio del raccolto” e cioè una primizia, egli può sostenere, ancora seguendo una più antica interpretazione midrashica, che ciò di cui parla il nostro versetto è *la stessa cosa* di *Geremia II,3*, cioè Israele.

Il presupposto di tutto ciò è che la *ripetizione di una parola*, che da un capo all’altro della *Bibbia* designa oggetti diversi in contesti diversi, *non* vada considerata come un *puro caso*, una distribuzione lessicale normale, soprattutto in una lingua lessicalmente molto parca come l’ebraico biblico, ma che si debba piuttosto considerare altamente *significativa*, capace di rivelare un livello nascosto del testo in cui questi *designata* siano sostituibili e mutuamente capaci di spiegarsi a causa di tale nome comune che ricevono nel testo. È in sostanza una prima applicazione pratica di quel *primato del significante*¹³ che vedremo essere centrale in questa tradizione interpretativa. Ma il principio ivi usato fa riferimento innanzitutto all’*autonomia assoluta* del testo, di questo *Testo*, naturalmente, che attraverso le sue corrispondenze interne è in grado di essere *codice a se stesso*, in un certo senso semanticamente *causa sui*.

Bisogna sottolineare qui che questa interpretazione, così differente rispetto ai criteri filologici occidentali, per cui

cit. da Gatti (2005, p. 172): “Nella nostra lingua il significato di *reshit* è una parte della cosa che viene prima di altre parti, di qualunque tipo sia questa precedenza. E cioè una precedenza temporale [... seguono esempi biblici con analisi dell’uso], una precedenza di ordine [... esempi e analisi], un’anteriorità di grado [esempi e analisi], o ancora un’anteriorità di causa e natura [esempi e analisi].

¹³ Qui e nel seguito, naturalmente, impiegando questa espressione, non possiamo non riferirci all’insegnamento di Jacques Lacan, anche se non è possibile ivi discutere il nesso della sua elaborazione teorica con i temi in discussione.

la *Torah* affermerebbe *in principio* di essere la condizione della Creazione che essa stessa descrive, è fondamentale nel pensiero ebraico. Scrive per esempio in un libro Haim Baharier, uno dei più interessanti continuatori di questa tradizione interpretativa oggi in Italia:

Reshit, “principio”, dicono il *Talmùd* e il *Midràsh*, è un nome proprio ed è il nome della *Torah*. Per via della *Torah*, che si chiama *Reshit*, Dio creò. La *Torah* diventa condizione della Creazione. [...] Per alcuni saggi *Reshit* è anche il nome di Mosé, un essere umano che rappresenta la motivazione strutturale della Creazione. Il mondo è stato creato per il significato che Mosè ha dato a quel processo che ha incarnato¹⁴.

Ma riprendiamo il commento che abbiamo lasciato. Continua Rashì nello stesso passo:

Se si vuole spiegare il testo secondo il senso letterale¹⁵, lo si spieghi così “Al principio della Creazione dei cieli e della terra – ora la terra era turbamento, vuoto e tenebre – Dio disse:

¹⁴ Baharier (2005, pp. 25-26). La base scritturale dell’attribuzione a Mosè del nome *reshit*, raramente attestata nella letteratura rabbinica, è in *Deuteronomio XXXIII,21*.

¹⁵ Rashì dice *kipshutò*, il riferimento è al *peshàt*, il primo dei quattro livelli ermeneutici codificati dal *Talmùd* e richiamati nell’acronimo PARDES: per l’appunto *peshàt*, il senso letterale; *rèmez* il significato allusivo; *deràsh*, il significato allegorico, spesso di natura morale; *sod*, quello segreto o mistico. Si veda, per un’interpretazione generale, il celebre passo di *Haghigah 14b*. Per una discussione dello *peshàt*, cfr. Weiss Halivni, 1991. È importante sottolineare qui, anche per la discussione successiva, che un principio talmudico generale salvaguarda sempre il senso letterale: “*en mikrà yozé mi-dé peshutò*”, “Un versetto non perde mai il suo significato letterale”; *Shabbàt* 63a e *Yevamòt* 24a.

Vi sia luce". Il testo non vuole illustrare l'ordine degli atti della Creazione, dicendo che il cielo e la terra furono creati prima, perché, se avesse voluto indicare queste, dovrebbe essere scritto "All'inizio [*berishonah*] creò i cieli e la terra". Infatti, il termine *reshit*, "principio", nella Scrittura si trova sempre in connessione grammaticale con la parola che segue [... *Rashi fornisce alcuni esempi*]. Allo stesso modo qui si deve tradurre *in principio creò* come se fosse "al principio del creare di Dio"¹⁶ [... *segue un altro esempio grammaticale sull'uso in stato costruito di reshit*]. Ma, se si afferma che il testo vuole indicare che il cielo e la terra furono creati per primi, e lo si spiega dicendo "Al principio di tutte le cose Dio creò il cielo e la terra", allora si possono portare, ad esempio, altri testi ellittici, che omettono un termine [... *altri esempi*]. Ma, se fosse così, allora ci sarebbe da stupirsi, perché, sembrerebbe che le acque fossero create prima del cielo e della terra. Sta scritto infatti "L'alito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque" [*Genesi I,2, si tratta, cioè del versetto immediatamente successivo*], mentre ancora la Scrittura non aveva rivelato quando ebbe luogo la creazione delle acque. Di conseguenza si dovrebbe ritenere che le acque esistevano prima della terra. Inoltre, i cieli furono creati con il fuoco e con le acque. Perciò si deve riconoscere che il testo non insegna nulla sull'ordine delle cose create prima e create dopo.

Ci si può meravigliare di questa discussione cronologica. Ma Rashì non parla affatto a vuoto, anzi prende posizione in un lungo dibattito ermeneutico sui dettagli della Creazione, che non sfuggerrebbe per complessità di fronte alla discussione sui particolari del *Big Bang* nell'astrofisica contemporanea.

¹⁶ Cioè *reshit*, che viene interpretato da Rashì come stato costruito di *rosh*, come abbiamo accennato all'inizio non aveva rivelato quando ebbe luogo la creazione delle acque.

In una pagina del *Talmud*¹⁷, per esempio, si discute a lungo se siano stati creati prima i cieli o la terra, con gran sfoggio di argomentazioni e citazioni. Una posizione simile a quella di Rashì è esposta da Maimonide¹⁸:

Sappi che c'è una differenza fra l'inizio e il principio. In effetti, il principio esiste in ciò di cui è il principio, oppure è ad esso contemporaneo, anche se non lo precede nel tempo. Si dice, per esempio, che il cuore è il principio dell'animale [...] e questo significato viene talora applicato anche all'inizio. Però, talora, inizio si dice solo di ciò che precede nel tempo, senza che questa cosa precedente nel tempo sia il principio di ciò che la segue. [...] La parola che nella nostra lingua designa l'inizio è *tehilàh* [inizio], invece quella che designa il principio è *reshit*. [...] Il mondo non è stato creato con un inizio, nel senso temporale del termine, perché il tempo stesso è una delle cose create [...]. Pertanto, la vera traduzione di questo versetto è: in origine Dio creò ciò che sta sopra e ciò che sta sotto.

Occorre innanzitutto ritornare alla *strana* considerazione della penultima frase sopra citata di Rashì. Per comprenderla bisogna ricordare che *cieli* traduce la parola ebraica "*shamayim*", mentre fuoco in ebraico si dice *esh* e acqua *màyim*. Rashì, seguendo una lunga tradizione¹⁹, dà per scontato che si possa *scomporre* la prima parola nelle altre due, pur senza per questo supporre un'origine etimologica in tal senso; e, soprat-

¹⁷ *Haghighah 11b* e seguenti. Una traduzione italiana in Busi e Loewental (1995, p. 10).

¹⁸ Rabbì Mosheh ben Maimòn, detto per acrostico di nome e patronimico Rambàm (1135, Cordova - 1204, Fustat), massimo filosofo ebreo dell'età medievale. Il brano è in Maimonide (2003, parte II, cap. XXX).

¹⁹ La cui base scritturale è in *Giobbe XXV,2* (e poi in *Genesi Rabbah VI,7*). Cfr. il commento di Rashì *ad loc.*

tutto, egli ritiene che questa possibile *scomposizione* del significante corrisponda a una naturale *composizione* del suo significato; in altri termini, che si possa far ricorso *alla struttura del significante* per indagare *sulla realtà del significato*.

È un principio interpretativo diffusissimo nell'ermeneutica rabbinica, che si sostanzia in tecniche come la *Ghematriah*, cioè il calcolo dei valori numerici delle parole: poiché in ebraico, come accade anche in latino, i numeri sono espressi da lettere, con la differenza che, come in greco, *tutte* le lettere dell'alfabeto ebraico hanno anche una corrispondenza numerica, dunque *ogni* parola, oltre a un senso dizionario, ha *sempre* anche un valore aritmetico. Sicché è sempre possibile indagare sui rapporti numerici che possono sussistere fra varie espressioni, scoprendo tra quelli che rappresentano lo stesso numero, oppure la somma di due numeri corrispondenti ad altre due espressioni e *trarne conseguenze sui rapporti fra i concetti che esse significano o addirittura fra i loro referenti* (per esempio fra personaggi biblici). Altre tecniche del genere sono il *Notariqòn*, cioè l'uso di una parola come fosse un acrostico, o l'*Atbàsh*, cioè l'inversione delle lettere di una parola, la prima al posto dell'ultima e così via, con la pretesa di trarne il suo *opposto* semantico²⁰.

Il presupposto di tutti questi "giochi di linguaggio", che sono condotti dagli ambienti rabbinici con grande serietà e usati anzi come argomenti in complessi e sofisticati dibattiti intellettuali, è che l'ebraico non sia una lingua arbitraria, ma *leshòn ha-kòdesh*, "lingua di santità", la lingua della Creazione²¹,

²⁰ Per una spiegazione piana e alcuni esempi, si veda Milka Ventura Avanzinelli (2004, pp. 79-83).

²¹ Un'altra traduzione è "lingua sacra". Ricordiamo che la Creazione avviene nel testo biblico per mezzo di dieci "diciture" divine secondo la formula

la cui struttura corrisponde esattamente a quella del mondo, un po' come voleva Wittgenstein nel *Tractatus*. O, se si vuole, la concezione compositiva del senso naturale (*physei*) delle parole, così straordinariamente simile a questa, che Platone persegue per buona parte del *Cratilo*, salvo scartarla alla fine.

In questa convinzione ha una parte importante la struttura morfologica delle lingue semitiche e in particolare dell'ebraico. Essa è basata su radici, generalmente triconsonantiche, che veicolano un nucleo semantico abbastanza ampio, il quale poi viene *sistematicamente* precisato sul piano semantico e grammaticale da un numero limitato di *schemi* fissi di vocalizzazione e di suffissazione, che a loro volta traggono da ogni radice – *secondo regole precise, cioè con una specie di declinazione allargata* – molte parole e voci verbali *concrete*. Di conseguenza l'impressione del parlante è che la rete *semantica* del linguaggio sia molto più sistematica e molto più fitta di quanto accade nelle lingue indoeuropee.

A questo principio di funzionamento, che può essere considerato una sorta di grammaticalizzazione delle etimolo-

va-yomér Eloh-im ("e disse Dio") ai versetti 3,6,9,11,14,20,24,26,28,29 di *Genesi I*, che la tradizione accosta ai "Dieci Comandamenti" (nella dizione ebraica originale chiamati *asèret ha-dibberot*, le Dieci Parole). Inoltre, Dio "chiamò", *vaikrà*, le cose con il loro nome (versetti 5, 8,10); infine, a *Genesi II,19*, Dio "condusse tutti gli animali all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato gli esseri viventi, quello doveva essere il loro nome". Tutto ciò nel testo avviene naturalmente in ebraico, il che fonda il pensiero, ovvio per i maestri rabbinici, che l'ebraico sia *la* lingua originaria e *vera*. Per una discussione del modo in cui questa tradizione, non sfidata neppure nel mondo cristiano per diciassette secoli, sia stata messa in crisi dal Settecento in poi, vedi Olender, 1991.

gie, si aggiunge in ebraico una notevole economia delle unità significanti, per cui, per esempio, hanno forme simili o identiche alcuni suffissi personali nella coniugazione dei verbi e i pronomi relativi e, inoltre, l'esistenza di un certo numero di consonanti distinte graficamente semanticamente, etimologicamente e grammaticalmente ma pronunciate con suoni simili, per cui sono frequenti i fenomeni di omofonia di parole differenti, oltre che di omonimia vera e propria. In conseguenza a tutti questi fatti linguistici, come vedremo meglio in seguito, la logica degli spostamenti di senso nell'interpretazione biblica si realizza assai più facilmente secondo *l'organizzazione del significante* per assonanze, inversioni fonetiche ecc., cioè per legami sul piano dell'espressione, anche se naturalmente non mancano le figure del contenuto, le quali spesso sono interpretate dai lettori moderni come metafore. Per fare un esempio, celebre e assai discusso, a partire da Maimonide²², si pensi alle descrizioni antropomorfe della presenza divina. Anche se purtroppo non possiamo farlo qui, varrà la pena di approfondire meglio questo punto, perché spesso queste pretese metafore potrebbero più fruttuosamente essere considerate metonimie indirette: il "volto" o "il braccio" di Dio, per esempio, di cui la *Bibbia* parla spesso, non vanno necessariamente considerate nomi di una parte del corpo, ma rapportate all'uso complessivo della radice.

Il punto centrale del commento di Rashì citato sopra è però un altro, di grande rilievo teologico: stabilire, su base puramente grammaticale, che l'organizzazione della storia della Creazione ai suoi inizi non sia cronologica, ma *logica*. Si tratta di un pensiero che ha suscitato dibattiti secolari, non anco-

ra sopiti. Per esempio, in una delle ultime edizioni ebraiche commentate in italiano del testo, quella a cura di Rav Shlomo Bekhor dalle Edizioni Mamash nel 2003, troviamo la traduzione più consueta, quella che abbiamo citato sopra, "Al principio Dio creò il cielo e la terra", con la seguente nota esplicativa (p. 14):

Al principio Dio creò Questa traduzione segue l'interpretazione di Ramban²³, per il quale è fondamentale che la *Torah* apra con questo concetto "che è alla base della fede e colui che non vi crede e pensa che il mondo non sia stato creato *ex nihilo* da *HaShem*²⁴, rinnega l'essenziale". Rashì e Ibn 'Ezra ritengono, invece, che si debba tradurre "al principio del creare"²⁵.

I punti di discussione in *Genesi I, I* sono numerosi. Nella nota successiva, sempre dedicata allo stesso primo versetto,

²³ Da non confondere con Rambam, citato prima, che è Maimonide. Ramban invece è acronimo di nome e patronimico per Rabbi Mosheh ben Nachman Gerondi, noto nella letteratura occidentale come Nachmanide (1194-1270). Con Maimonide, di cui fu il principale avversario filosofico, fu tra i più eminenti pensatori della tradizione ebraica medievale. Il brano è tratto dal suo *Pèrush 'al ha-Torah*, "Commento alla Torah". Al di là della diversa interpretazione della clausola, Nachmanide qui sembra d'accordo sul punto centrale con Maimonide, il quale dichiara in molti luoghi l'importanza centrale per la fede ebraica di prendere alla lettera la Creazione del mondo dal nulla (cap. XXV della seconda parte di Maimonide 2003, pp. 407-410).

²⁴ Letteralmente "il Nome" impronunciabile, e cioè la *Tetragramma* Y-H-W-H.

²⁵ Al contrario, l'interpretazione di Rashì è seguita dalla più autorevole [nella tradizione ebraica] traduzione inglese corrente, quella curata da Adele Berlin e Marc Zvi Brettler, sotto il titolo di *Jewish Study Bible*, pubblicata da Oxford University Press, 1985, dove a pagina 12 leggiamo "When God began to create heaven and earth - the earth being unformed and void [...]".

²² Si veda Maimonide (2003, Parte I, capp. 1-16).

Rashì si pone un altro problema, quello del Nome divino impiegato in questa prima descrizione della Creazione – come è noto ne segue poi una seconda più sintetica –, che è sempre *Eloh-im* e mai il tetragramma Y-H-W-H:

Creò Dio - Non è detto “creò il Signore” perché all’inizio Gli venne in animo di creare il mondo ponendolo sotto la legge della giustizia. Poi, però, vide che esso non sarebbe potuto sussistere e perciò mise la legge della misericordia e la congiunse alla legge della giustizia. Sta scritto infatti “Nel giorno in cui il Signore Dio fece il cielo e la terra” [*Genesi II,4*].

Insomma, i sinonimi, anche quando sono nomi propri e dunque designano un’unica entità, anzi quell’Entità che nella fede ebraica ha l’unità/unicità come Suo predicato fondamentale, non sono affatto indifferenti. Che il testo usi l’uno invece dell’altro, secondo la tradizione interpretativa dei rabbini, chiarisce aspetti importanti degli atti descritti. Lo stesso vale per le frequenti ripetizioni e variazioni del testo: secondo un noto principio, che ho richiamato all’inizio e che nella letteratura talmudica va sotto il nome di Rabbì ‘Aqivah – il grande maestro del I secolo –, non vi è nessun dettaglio della *Torah* che non possa essere interpretato: anzi, tutti “dicono: interpretami!”.

Fra questi dettagli che si potrebbero ritenere insignificanti, uno che ha suscitato molta attenzione e un dibattito millenario è il fatto che il testo inizi con la *seconda* lettera dell’alfabeto (che si può leggere come il numero 2), invece che con la *prima* (il numero 1), come sembrerebbe “naturale” in termini semiotici, diremmo *semisimbolici*, per un inizio, anzi l’Inizio assoluto: la Creazione. Scrive per esempio Rav Bekhor, che ho già citato sopra (p. 15):

Perché la *Torah* inizia con la seconda lettera dell’alfabeto, la *bet* e non con la prima, la *àlef*? Perché il mondo è stato creato con due – *bet*²⁶ – principi, la *Torah* e *Israel* (*Rashi*). Il *Rèbbe* di Lubavitch approfondisce il concetto ulteriormente: essa inizia con la *bet*, la seconda lettera, perché lo studio della *Torah* è solo la seconda fase, che deve seguire a una seria preparazione, in cui è necessario meditare sulla santità e la grandezza di Colui che ci ha dato la *Torah*. Agendo altrimenti si rischierebbe di studiarla con un approccio sbagliato, considerandola semplicemente un libro di morale o di saggezza.

È interessante riportare qui un paio di altri brani su questo argomento, così capace di stimolare interpretazioni nel corso di tutto il pensiero ebraico²⁷:

Interpretò R. Yehudah ben Pazzi: “Perché il mondo fu creato mediante la lettera *bet* [=2]? Per farti sapere che sono due mondi, questo e il mondo venturo.” Altra spiegazione: “Perché mediante la lettera *bet*? Perché è l’iniziale di *berakhah*, benedi-

²⁶ Si fa allusione qui a quell’uso numerico delle lettere che abbiamo già citato prima: la prima lettera dell’alfabeto, *àlef*, vale uno, la seconda *bet*, due, la terza, *ghimel*, tre, ecc., secondo un uso più simile alla numerazione greca che a quella romana. Bisogna notare che, come nella *ghematriah*, vi è un rapporto di senso rovesciato: dato che i numeri si esprimono con lettere, si è autorizzati a pensare che le lettere indichino *anche* dei numeri, pur essendo usate per notare significanti verbali.

²⁷ Cfr Tasini, (1988 p. 47). Un momento importante di questa discussione, che non posso commentare qui, è il suggerimento del Maharal di Praga (Yehudah Loew ben Betzalel, 1525-1609), per cui la *àlef* rappresenterebbe l’unità e dunque la concordia, la *bet* la duplicità e dunque la discordia. Questa sarebbe anche la ragione per cui il solo giorno della Creazione che Dio non dichiara “buono” è il secondo. Su queste posizioni del Maharal, cfr. Neher 1990.

zione”. Altra interpretazione: “Perché non mediante la lettera *àlef*? Per non dare pretesto agli epicurei che avrebbero potuto dire: “Come il mondo potrebbe sussistere essendo stato creato con una parola di maledizione?”²⁸ (*Genesi Rabbah* I 10);

Da ultimo, dopo le altre lettere che concorrono per essere lo strumento della Creazione, entrò la lettera *bet* davanti al Santo, benedetto egli sia e disse: “Sovrano dell’universo, sia Tua volontà creare il mondo mediante me, perché è per mezzo di me che coloro che vengono davanti al mondo Ti lodano ogni giorno, come è detto: Benedetto [*barùkh*] il Signore in eterno, amen [...]” (*Midrash de Rabbi ‘Aqivah*);

Perché la Scrittura, nell’Opera della Creazione, comincia con la lettera *bet*? Per dirti che, come non c’è prima della *bet*, se non la *àlef*, così non c’è prima del mondo se non l’Unico (*Midrash ha-gadòl* I,1);

Perché il Santo, sia Egli benedetto, creò il mondo con la *bet* e terminò la *Torah* con la *lamed*? Perché una volta unite assieme risultasse *bal* (“non”) e rivoltate risultasse *lev* (“cuore”). Disse il Santo, sia Egli benedetto, a Israele: Figli miei, se voi rispettate queste due parole – *bal* e *lev* – Io lo considererò a vostro merito, come se aveste rispettato tutta la *Torah*, dalla *bet* alla *lamed*. (*Alfabet de-Rabbi ‘Aqivah*, 1)²⁹.

²⁸ La parola in questione, spiega Tasini, è *arirah*, cioè maledizione. “Epicurei”, nel linguaggio talmudico *apikorsim*, sono chiamati genericamente gli eretici, molto probabilmente in questo caso degli gnostici influenzati dal dualismo manicheo. Il *Bereshit rabbah* (parola quest’ultima che significa “grande” in aramaico), è probabilmente il più antico dei “*Midrashim*” aggadici, cioè dei commenti rabbinici che seguono puntualmente il testo, dal punto di vista non della legge, ma da quello teologico-narrativo. Fu probabilmente messo per iscritto nel 400 e.c. Le altre spiegazioni che riporto sono successive. Sarebbe troppo pesante illustrare qui le loro collocazioni cronologiche e le eventuali dipendenze reciproche, dato che quel che ci interessa ora è solo mostrare dei meccanismi testuali comuni.

²⁹ Traduzione in Busi e Loewental, (1995, p. 107).

Ancora una variazione midrashica sul tema delle iniziali è riportata da Giacoma Limentani:

[...] perché la lettera *àlef* è l’iniziale della parola *oyèv*, nemico. Si è quindi preferita [...] la lettera *bet*, che è l’iniziale della parola *barùkh*, Benedetto, come l’Eterno Benedetto che è Benedetto perché ‘*osé shalòm*, facitore di pace [...] e inoltre numero 2]. Ciò a insegnare che per fare la pace bisogna essere almeno in due³⁰.

Un’altra coppia di interpretazioni rabbiniche – o, se si vuole, di spiegazioni narrative, che hanno però sempre un contenuto intellettuale e, dunque, sono a pieno titolo interpretazioni – è riportata – e a sua volta interpretata – da Luigi Pareyson nella sua *Filosofia della libertà*³¹:

[...] la prima lettera è *bet*, ch’è chiusa a destra, cioè dalla parte in cui in ebraico si incomincia a leggere, mentre è aperta a sinistra, direzione nella quale continua la lettura. Così deve procedere l’indagine non prima ma dopo la creazione. Tuttavia, lo stesso testo riferisce della protesta della lettera *àlef* per non essere stata scelta per iniziare il racconto della creazione pur essendo la

³⁰ “Il midrash” in Di Cesare e Morselli (1993, pp. 22-23).

³¹ (Pareyson 1989). Si tratta della sua lezione di commiato dalla cattedra di Filosofia teoretica dell’Università di Torino, tenuta il 27 ottobre 1988 e pubblicata dal Melangolo, Genova, nel 1989. Sono grato a Roberto Mastroianni per aver richiamato la mia attenzione su questo brano. La fonte di Pareyson è *Bereshit Rabba* I,10. Un punto di vista ebraico su questa chiusura a ciò che viene prima della Creazione, è questo: si stabilisce qui “l’impossibilità e l’inopportunità di indagare su ciò che precede la Creazione, e quindi sulla natura profonda di ciò che non fa parte del mondo fisico. La *Torah* si occupa della relazione difficile, talvolta si direbbe impossibile, tra finito ed infinito, ma non è suo scopo fornire all’uomo informazioni sulla natura del trascendente”.

prima lettera dell'alfabeto e la risposta di Dio: "Quando andrò a donare la legge sul Sinà, comincerò proprio con te." E infatti è scritto: Io sono il Signore Dio tuo", dove la parola Io, *anochi*, ha l'iniziale *alef*.

È interessante che Pareyson, che oggi appare sempre più un autore centrale della filosofia italiana del secondo Novecento, veda una enorme rilevanza filosofica dietro il linguaggio leggendario (*aggadico*) dei rabbini, in apparenza così lontano dai metodi e dalle forme del pensiero contemporaneo:

Si può forse concludere allora che anche la teologia rabbinica rinvia a un evento più originario della Creazione, cioè all'avvento di un Dio che dice di Sé "Io"; ed è giusto questo l'inizio assoluto, l'atto primo con cui Dio origina Se stesso.

Si può essere o meno d'accordo con lui nel merito e abbiamo appena visto come sia variato questo dibattito nel merito dell'*alef* e della *bet*; resta il fatto che, se si prende sul serio l'idea della *Torah* come testo sacro, bisogna ammettere che anche una discussione condotta sulla forma delle lettere o sull'iniziale delle parole – elementi arbitrari e quasi futili secondo la concezione linguistica europea – possa veicolare concetti teologici decisivi. Quella della lettera iniziale della *Bibbia* è certamente una questione che può suonare stranissima agli occhi di un italiano moderno, educato a una tradizione ecclesiastica molto poco attenta alla testualità, tanto da ritenere tranquillamente la traduzione latina della *Vulgata* non solo equivalente ma *sostitutiva* dell'originale, non solo di quello ebraico dell'"Antico Testamento", che agli occhi della Chiesa avrebbe forse troppo richiamato il suo carattere nazionale, ma anche a quello greco del "Nuovo". In fondo, chi si porrebbe in quest'ambito il problema dell'*epsilon* ini-

ziale nel primo versetto del *Vangelo di Giovanni*? Difficilmente nella tradizione ecclesiastica si troverebbero analisi di questioni testuali anche assai più evidenti e critiche, come l'incerta corrispondenza fra *logos* e *arché* da un lato e *verbum* e *principium* dall'altro o il senso proprio, teologicamente molto enigmatico di quelle parole, che appartengono al lessico più essenziale della filosofia greca, per non parlare della difficile traduzione greca e latina di *barà* con *epoiesen* o *creavit*³². Nel mondo protestante, poi, in genere molto più interessato alla *Bibbia*, è evidente la tendenza a trattare le traduzioni di Lutero o la *King James Bible* come originali non problematici.

L'ermeneutica ebraica invece, almeno dai maestri del *Talmud* in poi, è attentissima alla forma originariamente *ebraica* del suo testo sacro, tanto da discutere se siano ammissibili in generale traduzioni della *Torah*. Ci sono pareri discordanti sulla tradizione greca dei Settanta, per alcuni ispirata e usabile liturgicamente, per altri ragione di "lutto" e corruttiva³³, mentre è universalmente accettato e usato anche nella liturgia il *targum* aramaico di Onqelòs, una via di mezzo fra traduzione e commento nella lingua quotidiana usata dal popolo ebraico nel periodo in cui si è formato il *corpus* talmudico. È evidente che la questione della lettera iniziale può porsi solo all'interno di un paradigma di stretta adesione alla forma espressiva, cioè nel linguaggio teologico cristiano, della *lettera* del testo³⁴.

³² La distinzione fra "creare dal nulla" e "fare", nel senso di modificare, in ebraico, contrapponendo le radici B-R-H e Y-Z-R, è simile a quella che ritroviamo in italiano, mentre nel greco classico non vi è una corrispondenza chiara.

³³ Per esempio nel trattato *Soferim*.

³⁴ È anche su questo piano che andrebbe ripensata l'opposizione di Paolo di Tarso fra "lettera" della Legge e "spirito" della fede. Il "letteralismo"

La spiegazioni che i vari rabbini danno sulla lettera iniziale della Rivelazione sono diverse, ma unificate dalla stessa domanda, per nulla scontata; e anche i principi strutturali in gioco, variamente rapportati per via semisimbolica ai contenuti individuati come risposta da trasmettere, sono pochi: l'ordine alfabetico, la forma delle lettere, la sostituzione dei luoghi, l'equivalenza numerica con la cifra "2" di una coppia gerarchicamente ordinata, che naturalmente ha sempre una natura teologica. Infine, i significati proposti, per diversi che appaiano, sono caratterizzati da una notevole coerenza, in quanto tutti ribadiscono la stessa gerarchia fondamentale. Vedremo in seguito le ragioni di questa omogeneità.

Un altro problema posto spesso, per esempio da Rashì, riguarda la ragione per cui la *Torah*, vista come testo essenzialmente normativo, inizi con una lunga trattazione *aggadica*, cioè narrativa, invece che direttamente con le prescrizioni³⁵. Non ne parlo qui, perché le argomentazioni prevalentemente usate non riguardano l'organizzazione dell'espressione testuale bensì aspetti storico-politici relativi alla finalità del testo:

ebraico non consiste solo nella fedeltà più puntuale ai precetti della Legge, ma anche nell'attaccamento a tutti i dettagli del suo significante. Vale la pena di notare che il significante cui l'ebraismo è così affezionato è un *type*, e non un *token*, cioè è una certa sistemazione di segni, inclusa la forma, le dimensioni e le decorazioni delle lettere, ma non è mai un singolo particolare rotolo della *Torah*: considerare un certo singolo *sefer* ispirato o fornito di poteri speciali sarebbe considerato idolatria. La *Torah* di cui si parla è un oggetto ideale, un *testo*. Su tale "letteralismo", si vedano Cantwell Smith 2005, Holdrege 1996, Caird 1980, Weiss Halivni 1991 e 1997.

³⁵ Anche qui l'origine del problema è midrashica, anche se con soluzioni diverse. Si veda *Cantico Rabbah* I.1 e *Genesi Rabbah* I,2 in Tasini, (1988 p. 44).

per riaffermare il dominio di Dio sulla terra, per garantire la legittimità di Israele in Terra Santa ecc. Per la stessa ragione non parlerò della polemica che si trova sempre nel *Midrash* "*Genesi Rabbah*"³⁶ intorno al fatto che il Nome divino *Elo-him*, che qui ricorre naturalmente nella prima volta, sembri avere forma plurale: dice quel commento che i "*minim*", cioè gli idolatri, che qualche volta nel pensiero rabbinico comprende anche i cristiani, ne traggono ragione per pensare a una pluralità di dei o dentro Dio (l'allusione riguarda la Trinità); ma il *midrash* sottolinea il fatto che il verbo *barà* è coniugato al singolare, smentendo questa ipotesi: "Disse Rav Simlai: ovunque trovi che c'è un appiglio per i *minim*, trovi anche un punto d'appoggio contro di loro".

Vale invece la pena considerare in maniera un po' più approfondita ancora un dettaglio del testo, quella preposizione "*et*" del complemento diretto che si ripete due volte ed è "inutile", nel senso che il testo sarebbe comprensibile alla stessa maniera anche in sua assenza. Scrive Baharier (*op. cit.*, p. 26):

Et rimane per noi intraducibile. Siamo però legittimati dal primo versetto a interpretare. *Bereshit* gioca per un istante il suo etimo *rosh*, "principio", principio di pensiero, principio ermeneutico. *Bereshit barà Elo-him* [...], "*Elo-him* crea con il principio". *Et* è una parola composta da due lettere, la *e* e la *t*, la *alef* e la *tav*, la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto ebraico; i paletti estremi che racchiudono l'universo espressivo. *Et*, intraducibile e apparentemente insignificante, che nulla aggiunge e nulla toglie al versetto dal punto di vista formale, suscita e apre il ventaglio delle possibilità e delle potenzialità del linguaggio.

³⁶ Vedi il testo in Stemmerger 1992, che in generale è un'utile introduzione al commento rabbinico.

Ancora diversa l'interpretazione di Maimonide, più teologica che grammaticale, anche se è basata sul secondo senso della particella come complemento di compagnia, *con*³⁷:

Devi sapere che la particella *et* usata nell'espressione "i cieli e la terra" è stata spiegata dai sapienti in diversi passi nel senso di "con", intendendo dire che Dio ha creato con i cieli tutto ciò che è nei cieli e con la terra tutto ciò che sta nella terra. [...] Tutto è stato creato insieme e poi le cose si sono distinte una a una, al punto che questo processo può essere paragonato a quello di un bracciante che dissemina per terra diversi semi in uno stesso momento.

Sempre sulla base dell'unione fra prima e ultima lettera si può pensare che per questo fatto la particella *et* indichi anche il proposito di abbracciare la totalità dell'oggetto indicato. Nel nostro caso, dovremmo leggere che *Eloh-im* crea *tutto* ciò che è compreso nella dimensione celeste, nonché *tutto* ciò che è compreso nella dimensione terrestre, idea che ha un peso importante nei confronti di concezioni pagane o dualiste di tipo zoroastriano. Un'altra spiegazione su questo punto è attribuita dal *Talmùd* all'autorità di Rabbì 'Aqivah³⁸:

Se fosse stato scritto "cielo e terra" senza particella *et*, avrei potuto dire che *cielo* è il Nome del Santo, Benedetto Egli sia. [Invece così] *cielo* è proprio cielo e *terra* è proprio terra. Perché anche *terra* con la particella? Per far precedere il cielo alla terra.

Mentre qui il problema è grammaticale, nel commento precedente siamo di nuovo messi di fronte a un gioco semi-

simbolico, in senso semiotico, cioè al coordinamento di una categoria che organizza l'espressione e una che ordina il contenuto, basato questa volta sull'ordine alfabetico tradizionale; in altri casi di interpretazioni, che qui non possiamo citare per non divagare troppo, vengono rese pertinenti le dimensioni delle lettere nella scrittura tradizionale del rotolo liturgico della *Torah*³⁹ o la loro forma, come, per esempio, il carattere puntiforme della *yud*⁴⁰, o la vicinanza fra il loro nome e certe parole dell'ebraico. Per cui, per fare un esempio o due, la *bet*, che abbiamo già incontrato, è assimilata a *beit*, casa; *resh*, cioè "erre", si accosta a *rosh*, testa; e la *dàlet*, quarta lettera dell'alfabeto ebraico, che si pronuncia come la nostra "d", viene riferita alla parola *dèlet*, porta. Questi spostamenti rispecchiano forse in parte un'origine ideografica di queste lettere, in analogia a quanto avviene con certi ideogrammi cinesi, usati in maniera quasi alfabetica per designare i suoni iniziali dell'immagine standard a cui si riferiscono o, in maniera più pertinente, con alcune figure della scrittura geroglifica egiziana, che subirono uno slittamento analogo⁴¹.

³⁹ Per esempio, così Abulafia in *Shevà netivòt haTorah* [I sette sentieri della *Torah*], 3; trad. it. in Busi e Loewental (1995, p. 381).

⁴⁰ Si vedano a questo proposito due testi di Marc Alain Ouaknine (1988) e, con un carattere più didattico, (2003).

⁴¹ È questa la tesi sostenuta per esempio dall'autorevole. Février (1992). Sulla base dei significati che abbiamo esemplificati si può interpretare, per esempio, che il nome "*Yehudah*" – uno dei figli di Giacobbe che dà il nome a una tribù di Israele –, che è composto dalle consonanti del *Tetragramma* intervallate da una *Dàlet* centrale (YHWDH), come riferite alla possibilità di un accesso o un'apertura al Divino. Ho sentito questa interpretazione in una lezione di Haim Baharier, a cui devo molte idee e informazioni qui esposte.

³⁷ Maimonide (2003, parte II, cap. XXX, p. 432-33).

³⁸ *Loc. cit.* 12a.

Non bisogna infine meravigliarsi dei cambi di vocale che sono utilizzati in questi accostamenti, perché l'ebraico non solo notava ai tempi biblici e ancora oggi scrive, per esempio sui giornali, solo le consonanti, lasciando la vocalizzazione ai testi per principianti; ma per la sua struttura morfologica fondamentale tratta l'armatura consonantica delle parole come il nocciolo duro del loro senso, riservando le vocali alla specificazione di funzioni grammaticali e di adattamenti semantici del nucleo fondamentale: per esempio è soprattutto con sistematiche apofonie vocaliche, più che con l'uso di suffissi e prefissi, che una radice diventa verbo coniugato in certe persone e tempi, diventa passivo e riflessivo oppure si fa aggettivo, sostantivo d'azione e di agente e così via.

Come ultimo testo da tenere presente nelle nostre riflessioni sull'interpretazione biblica, mi permetto di citare qui in maniera un po' estesa un brano vertiginoso dello *Zohar* (*Il libro dello splendore*), l'opera principale – con uno *status* vicino a quello del testo sacro – della mistica ebraica, che si attribuisce diegeticamente un'età pari a quella dei più antichi strati del *Talmūd* (primissimi secoli ev), anche se gli storici più autorevoli, come Gershon Scholem e Moshé Idel ritengono di poter provare che sia stato probabilmente scritto nel XIII secolo, cent'anni dopo Rashì, da Mosheh de Leon in Castiglia. Cito il brano nella traduzione italiana di una traduzione tedesca di Gershom Scholem⁴², percorso senza dubbio tortuoso, ma che permette di rendere plausibilmente intelligibile un testo estremamente oscuro e con molti tagli per attenerci al filo del nostro problema. Si tratta dell'inizio della parte dello *Zohar*, intitolata

⁴² Scholem 2003. Per chiarezza elimino le interpolazioni di Scholem, e, quando utile, le riporto in nota.

Sitré Torah, “I segreti della Torah” (foglio 15a del testo originale, pp. 69 sgg. della traduzione italiana), ed ha la forma di un commento ai primi versetti del libro della *Genesi*, innanzitutto il primo, che abbiamo preso in considerazione qui:

In principio, quando la volontà del Re cominciò ad agire, incise segni sull'aura celeste. Una fiamma oscura scaturì nella regione più nascosta del mistero dell'Infinito⁴³ [...] Nel centro più intimo della fiamma scaturì una sorgente [...] del tutto inconoscibile, fino a che, per l'impeto della sua irruzione, brillò un Punto supremo e nascosto. Al di là di questo Punto, nulla è conoscibile e perciò esso è chiamato *Reshit*, “principio”, la prima parola della Creazione. [...] Lo Splendore, che era celato nel profondo, urtò il suo etere, che toccò e non toccò quel punto originario. Allora quel punto originario, chiamato Principio, si espanse e costruì un Palazzo, a suo onore e gloria. [...] Per mezzo di questo Principio, l'Ascoso e Inconoscibile “creò” questo Palazzo che si chiama *Elo-him* e questo è il segreto del versetto: “col principio egli creò *Elo-him*”⁴⁴. Lo Splendore, da cui sono sorte tutte le altre forze e

⁴³ Nel testo aramaico *En sof*, la principale denominazione del principio divino nella tradizione qabbalistica. Non bisogna affatto pensare che le immagini e i Nomi richiamati nel testo si riferiscano a un Pantheon di entità diverse, ma solo a una struttura intima di aspetti, manifestazioni o emanazioni interne del Divino, che si continua a intendere come assolutamente Uno.

⁴⁴ Anche questa è una traduzione grammaticalmente corretta dell'inizio del versetto, anche se del tutto diversa rispetto a quelle che abbiamo citato finora. La *be* di *bereshit* diventa preposizione strumentale, *barà* senza soggetto esplicito significa creò e il Nome di Dio *Eloh-im*, trattato qui come un'emanazione, diventa complemento oggetto senza proposizione. Un'interpretazione sostanzialmente non diversa proposta in altri testi qabbalistici vocalizza e divide diversamente le lettere del versetto, il che è lecito, perché si suppone che la *Torah* originaria sia senza vocali e senza spazi, leggendo “*berosh itbarà Eloh-im*”, cioè all'inizio, o col principio o... *fu creato E*.

parole della Creazione [...] si espanse. Se questo espandersi è chiamato “creare”, *barà*, non deve sorprendere, perché è anche detto “*Elo-him* creò l’uomo a sua immagine”⁴⁵. Lo Splendore: questo è il segreto della prima parola della *Torah*, *Bereshit*, in principio. Il Nome del Primo di Tutto è *Ehyèh*, “Io sarò”⁴⁶, un Nome santo che è iscritto nella sua sfera di potenza. Il Nome *Elo-him* è invece scritto nella Corona⁴⁷. Il Nome *Ashèr* allude al Palazzo segreto e nascosto, l’inizio di quel dispiegarsi che si sviluppa dal segreto del Principio. *Ashèr* ha le stesse consonanti della parola *rosh*, “Inizio”, che scaturisce dal Principio originario *reshit*. Ma quando, successivamente, Punto originario e Palazzo si congiunsero in un’unica figura, allora nella prima parola della *Torah* *Bereshit* [...] si mutò la natura di quel Palazzo ed esso si chiamò Casa, *bèit*, mentre il punto originario si chiamò *rosh*, inizio.⁵⁰ Ma le due parole sono contenute l’una nell’altra come senso segreto della parola *Bereshit*, fintantoché Tutto era ancora uno e finché la Casa era inabitata. Ma quando vi fu seminato il Seme per renderla abitabile⁴⁸ allora si chiamò *Elo-him*, nel senso segreto e occulto di questo nome [...]. Ma cos’era questo Seme? Sono le forme spirituali delle consonanti, che costituiscono la struttura segreta della *Torah* e sono scatu-

rite da quel Punto originario. Quel Punto originario seminò nel Palazzo i semi dei tre punti⁴⁹ [...]. E vocali e consonanti si compenetrano e diventano un unico segreto: la voce che sorge da questa unione. Quando essa sorse, sorse allo stesso tempo una voce femminile a essa appaiata⁵⁰, che comprende in sé tutte le lettere a cui allude la *et* [...]. “Col principio” – questo è il segreto originale – “Egli creò” – ciò allude a quell’occultissimo segreto da cui tutto si dispiega – “*Elo-him*” – questo è il segreto per il quale sussiste tutto ciò che sta sotto – “il cielo” – questo significa il divieto di separare il principio maschile e quello femminile che sono uno. Quando Egli prese tutte le lettere, allora l’inizio e la fine dell’alfabeto formarono la parola *et*, compendio di tutte le lettere. Poi fu aggiunta la lettera *he*, perché tutte le lettere fossero unite con la *he* e si chiamò *attàh*⁵¹, “Tu” e perciò è detto “Tu dai vita a tutto”⁵².

Il commento dello *Zòhar* al nostro versetto prosegue ancora abbastanza a lungo, coinvolgendo anche un intreccio con il celebre brano della *Torah* che contiene la proclamazione dell’unità divina, utilizzato da sempre come l’atto di fede centrale dell’ebraismo, lo *Shema* ‘*Israèl*. E vi sono diversi altri commenti incidentali che lo *Zòhar* fa del nostro versetto: riportiamo solo per il suo meccanismo quello contenuto nel prologo della parte centrale di quest’opera composita, lo *Zòhar* vero e proprio⁵³. Vi si cita come

⁴⁵ *Genesi* I,27. Secondo Sholem, attraverso l’uso del principio ermeneutico che specifica il significato di un termine al suo uso in un altro luogo, si dà qui un argomento contro l’idea di una creazione *ex nihilo*.

⁴⁶ *Esodo* III;14: è il Nome che Dio assegna a Se stesso nel colloquio con Mosé al roveto ardente. Per comprendere meglio il seguito, bisogna tener conto che questo è il secondo Nome che si dà Dio in quel colloquio, il primo essendo *Ehye asher Ehye*, letteralmente “sarò che sarò”; un altro versetto che, come dice Rashi, invoca “Interpretami!” e che è stato infinitamente interpretato. Non ne discuto qui, perché questo tema è trattato nel capitolo successivo di questo libro.

⁴⁷ Corona inferiore, nota di Sholem. Cioè pertiene a un livello inferiore di emanazione.

⁴⁸ Come spiega Scholem, si tratta di un’allusione all’emanazione dei mondi e delle *Sefiròt*.

⁴⁹ Sholem chiarisce che si tratta dei segni delle vocali “o”, “u”, “i”, rese in ebraico da punti.

⁵⁰ Sholem: la parola. Per comprendere l’osservazione successiva su *et*, vedi sopra la citazione di Baharier.

⁵¹ La *he* è la lettera che forma l’articolo determinativo *ha*, nel nostro testo in *et-ha-shamayim*, ma è anche la desinenza tipica del femminile. *Et* è composto dalle lettere ‘-T, con l’aggiunta della *he*, la lettura consonantica ovvia è *attàh*, cioè tu.

⁵² Ne., 9,6.

⁵³ Cfr. Hayoun, (1999, p. 75).

termine di confronto un versetto di *Isaia* [XL:26], in cui si dice “Levate i vostri occhi e guardate [sottinteso: le stelle]: chi le ha create?” L’ultima frase in ebraico suona *mi barà elleh*. Ora, non solo il verbo è identico a quello del nostro versetto, ma le consonanti di *mi* e *elleh* sono le stesse del Nome divino *Elo-him*. La Creazione appare dunque come un significato implicito del Nome divino.

Per dar ragione di questo testo dello *Zòhar* bisognerebbe immergersi nei suoi particolari e illustrare tutti i nessi che vi sono lumeggiati. Questo testo illustra infatti uno dei nodi centrali della *Qabbalah*, ovvero l’equilibrio delle *Sefiròt* (molto approssimativamente: le emanazioni) nella struttura del divino. Del rapporto fra questo tema e i primi versetti della *Torah* si sono occupati numerosissimi autori ebrei influenzati dalla *Qabbalah*, da Nahmanide al rabbino italiano ottocentesco Elia Benamozegh⁵⁴. Ma è opportuno fermarsi qui, per evitare di dover aggiungere troppi ulteriori dettagli necessari a rendere comprensibile queste interpretazioni del nostro versetto. Ci basti prendere atto dello stile interpretativo, che complica e sovrappone vertiginosamente i principi ermeneutici considerati in precedenza.

Per la stessa ragione di economia testuale non provo neppure a considerare altri percorsi ermeneutici, fra i numerosissimi che si sono accumulati su questo verso. In particolare, non tratto qui degli echi e dei commenti veri e propri di questo testo in ambito cristiano, innanzitutto il celebre commento di Agostino di Ippona, che occupa il dodicesimo libro delle sue *Confessioni*, ma anche solo l’inizio del *Vangelo di Giovanni*, come pure anche ciò che ne deriva in ambito islamico⁵⁵.

⁵⁴ Per le sue opinioni in merito, vedi Sierra (1995, pp. 412-416).

⁵⁵ Per una discussione essenzialmente filosofica e non tecnico/ermeneutica delle interpretazioni cristiane e di alcune interpretazioni ebraiche me-

4. Un’interpretazione plurale e totalizzante

Possiamo invece ora provare a considerare alcune caratteristiche generali dei commenti che ho riassunto. Il primo punto è la loro *pluralità*⁵⁶. Nella stessa interpretazione, per esempio in quella iniziale di Rashì, vengono esposti diversi significati possibili per lo stesso testo: *reshit* può essere la *Torah*, o Israele, o l’inizio, o il principio, una parola completa o uno stato costruito di *rosh*. Queste interpretazioni non sono pensate come incompatibili, nessuna ambisce a smentire le altre, ma, al contrario, esse vengono viste come *integrative* e in parte perfino come *sovrapponibili*, cioè come elementi che, in una sorta di rete semantica, producono ricchezza di senso, appoggiandosi l’uno sull’altro. È un principio ermeneutico fondamentale, come mostra una delle più citate massime talmudiche. Vi era un contrasto insanabile fra le due grandi scuole di Shammai e di Hillel nell’interpretazione di un problema *giuridico* (nel senso religioso del termine, dato che si trattava di purità rituale). Avendo il dibattito risolti *pratici*, cioè comportando obblighi differenti nel comportamento dei fedeli, esso andava *risolto*. La decisione pratica, come quasi sempre accade in questi dibattiti fra le due scuole, fu in favore di Hillel. Ma nel testo talmudico viene premessa una precisazione generale attribuita alla grande autorità di una *bat kol*, una “voce celeste”: *ellu ve-ellu divré Elo-him hayyim*, “l’una e l’altra sono parole del Dio vivente”, cioè sono interpretazioni legittime, che hanno *entrambe* provenienza divina, pur contraddicendosi. Bisogna

dievali, è molto utile Roberto Gatti (2005).

⁵⁶ Che troviamo riconosciuta anche nelle pagine citate di Agostino, ma in senso fondamentalmente diverso, che purtroppo non è possibile analizzare qui.

seguire solo *una* delle due interpretazioni, ma – in un certo senso molto significativo – sono entrambe interpretazioni *vere*, scoprono una verità e la fanno vivere.

Questa pluralità si giustifica secondo una serie di narrazioni e di spiegazioni diverse: per esempio, essendo stati nella lettura tradizionale seicentomila i testimoni della Rivelazione sul Sinà, altrettanti si dice siano stati i sensi ricevuti: numero che può significare semplicemente “un’infinità”; ma dato che la tradizione sostiene che ogni ebreo debba pensare di essere stato egli stesso presente e ricettore della Rivelazione, ognuno di essi può e deve credere di avere il suo senso personale da cercare e da costruire nel testo, a patto però di rispettare le regole pratiche stabilite e di svolgere la sua ricerca non in maniera ingenua, ma usando la razionalità ermeneutica stabilita nella Tradizione.

Un’altra direzione è quella che pensa che la *Torah*, essendo – come abbiamo visto – precedente alla Creazione e sua condizione necessaria, pur restando *eternamente uguale a se stessa* e non potendo essere assolutamente cambiata (“eliminarne una sola lettera distruggerebbe il mondo”, secondo un celebre adagio rabbinico), sia destinata a *dire* cose fondamentalmente *diverse* nelle diverse condizioni storico-teologiche, come per esempio accadrà, secondo un’interpretazione talmudica, nell’epoca messianica, quando sarà divisa in parole e vocalizzata in modo da avere un senso nuovo e adeguato al tempo. Allora, fra l’altro, si dice che prevarranno le interpretazioni della scuola di Shammai e non più quelle della scuola di Hillel.

Una conseguenza fondamentale di tale concezione è quell’*infinita significatività del testo* da cui è partito questo capitolo. Come ho sottolineato esponendo i commenti al versetto della Creazione, *ogni* elemento testuale può essere usato

nell’interpretazione: particolarità sintattiche e grammaticali, struttura ortografica e grafica, dati paratestuali (per esempio è normale interpretare come pertinenti al *significato* della *Torah* i segni di cantillazione che pure *non* sono presenti nel suo testo liturgico in forma di rotolo, ma solo sui libri di studio e sono stati fissati dai massoreti verso l’VIII secolo d.C.); come pure particolarità grafiche come gli spazi eventualmente presenti alla fine delle sezioni del testo, la presenza di lettere più grandi, punti sopra certe lettere o parole, ornamenti delle lettere come corone ecc. E poi ancora ripetizioni di parole, variazioni ortografiche, collocazioni nel testo prima o dopo o accanto altri elementi e così via. È interessante notare che più che strutture codificanti prestabilite (come nel caso della corrispondenza fra lettere e numeri che abbiamo notato) nell’interpretazione siano utilizzate sistematicamente *corrispondenze semisimboliche* – così per esempio la categoria della successione in una serie, interpretata come significante di una gerarchia, come nel discorso sull’inizio con la seconda lettera dell’alfabeto –, o forme di *variazione del significante* – scomposizioni di una parola, unione di due parole, letture in ordine inverso, sostituzione pura e semplice, isolamento di una parola o di un’espressione ecc., che riportano a nuovi significanti –, a loro volta da interpretare.

È in questa ricchezza che si radica quel *primato del significante*, a cui ho già accennato: quel che è tramandato e che dunque dev’essere innanzitutto rispettato e interrogato, non è *un* senso – anche se certamente è un *sensu* –, ma, piuttosto, *un* grandissimo e complessissimo significante: una tesi rabbinica universalmente accettata a partire dalla *Qabbalah* spagnola

vuole che l'intera *Torah* sia *un unico Nome* divino⁵⁷. È peraltro proprio questa prevalenza della concretezza del testo che apre e perfino impone l'interpretazione, dato che non si tratta solo di spiegare (eticamente, teologicamente ecc.) un testo già accettato dandogli un senso ovvio indiscusso, ma anche di farsi domande sullo stato del significante e, quindi, di chiedere ragione di configurazioni complesse, che il pensiero linguistico contemporaneo, ma in fondo tutta la tradizione occidentale considera come *arbitrarie* e dunque per definizione *insignificanti*.

5. Ermeneutica ebraica

Un'ulteriore conseguenza della pluralità è quel che vorrei chiamare *abbandono ermeneutico* del testo nelle mani dell'interprete. Come abbiamo potuto leggere all'inizio del primo brano di Rashì, si ritiene che il testo stesso *chieda* di essere interpretato al di là del suo senso letterale. E questo significa che l'*intentio operis* fondamentale sia percepita come più larga del significato letterale e comunque che l'*intentio auctoris* (e di quale Autore!) sia giudicata sostanzialmente irrilevante, o piuttosto *aperta*, indeterminata, volta al futuro della sua *attuazione*, piuttosto che al passato di una semplice *conservazione*.

Vi è un brano talmudico, che viene spesso citato a questo proposito, da cui si deriva il nome comunemente usato del principio ermeneutico in gioco qui: *lo bashamàim hi*, cioè "non è nei cieli"⁵⁸. La locuzione è tratta da un versetto biblico che, preso alla lettera, ha un significato completamente

⁵⁷ Cfr. Scholem (1980, p. 52).

⁵⁸ *Deuteronomio XXX, 12*.

diverso e riguarda un altro problema, ma che viene usato nella discussione talmudica per autorizzare il primato dell'interpretazione e della logica su ogni forma di oracolarità. Ecco come lo riassume Rav Aharon Locci, un rabbino italiano dei nostri giorni (2005, p. 38 sgg). Si tratta della

famosa discussione⁵⁹ fra Rabbì Eli'ezer ben Hurquenòs da un lato e Rabbì Yehoshua, assieme ad altri saggi, dall'altro. Il problema che si poneva era se un determinato oggetto fosse da considerarsi puro, come sosteneva il primo, oppure impuro, come sostenevano gli altri; Rabbì Eli'ezer è talmente convinto di aver ragione, che vuol convincere i colleghi a qualsiasi costo e, non essendovi riuscito con argomenti *halakhici* e logici, prova alla fine di convincerli con vari espedienti extragiuridici, come ad esempio: "Se la regola è come dico io che le pareti del *Bet ha-midràsh* (casa di studio) lo provino", e le pareti del *Bet ha-midràsh* incominciano lentamente a pendere, finché sono redarguite da Rabbì Yehoshua: "Cosa c'entrate voi con le discussioni dei Saggi?" [...] Ma Rabbì Eli'ezer non si ferma qui e, sicuro di se stesso, proclama: "Se la regola è come dico io, che lo provino dal Cielo". Ed ecco, si sentì una voce celeste proclamare: "Che cosa avete da dire su Rabbì Eli'ezer, giacché la regola è secondo la sua opinione in ogni luogo?" Chi può permettersi, in un ambiente religioso, di mettere in discussione una voce celeste? Sembrerebbe evidente la vittoria di Rabbì Eli'ezer, ma le cose non sembrano stare in questo modo nel mondo dell'*Halakhah*: si alza in piedi Rabbì Yehoshua, facendo presente che [...] "La *Torah* non è [più] in cielo". Che cosa vuol dire[?] Ha detto Rabbì Yrmiyah: Da quando la *Torah* è stata data dal Monte

⁵⁹ *Talmud Babilonese, Bavà Metzià 58b-59b*.

Sinai, non prestiamo più attenzione alla voce celeste, poiché hai già scritto nella *Torah*: “Seguirete la maggioranza”⁶⁰.

Dall'unione di questi due versetti biblici, secondo l'interpretazione tradizionale, è chiaro che è compito dei saggi fissare la regola da seguire secondo la loro comprensione [...]. Il testo non è ancora finito, ma già a questo punto possiamo renderci conto di alcuni importanti principi giuridici che sono qui stabiliti: che il Legislatore, sia pure il Legislatore Celeste, non ha più il diritto ad intervenire nell'interpretazione di un testo, da Lui stesso dato, una volta che Lui stesso ha fissato le regole per l'interprete della Sua *Toràh*; [...] Il passo talmudico prosegue raccontando come un Saggio, Rabbi Natàn, a cui era solito rivelarsi il profeta Elia, avesse chiesto al profeta cosa avesse fatto, in quel momento il Santo, Benedetto Egli sia. Rispose *Elia*: “Il Santo, Benedetto Egli sia, sorrise e disse: “Mi hanno vinto i Miei figli!”.

È interessante notare che il principio interpretativo centrale, *lo bashamàim hi* è a sua volta il frutto di un'interpretazione che ai nostri occhi sembrerebbe deviante o non pertinente rispetto al testo d'origine. Riporto qui alcuni versetti che nel brano biblico stanno intorno a queste parole per farne intendere il piano senso “naturale”:

(*Deuteronomio XXX*) **11** Questo comando che oggi ti dò [*la legge della Torah*] non è troppo alto per te e non è inaccessibile, **12** non è in cielo perché tu dica: chi salirà in cielo per noi

⁶⁰ *Es XXIII,2* dove in realtà si prescrive di “non seguire la maggioranza per fare il male”. Rashì interpreta il testo come riferito al diritto penale e, in particolare, come la proibizione di decidere condanne a morte con un solo voto di maggioranza. Anche questa interpretazione è fortemente controintuitiva, dato che il principio maggioritario è ricavato dalla sua limitazione.

per prenderlo e farcelo ascoltare perché lo possiamo mettere in pratica? **13** Non è al di là del mare perché tu dica: chi passerà per noi al di là del mare, per prenderlo e farcelo ascoltare? **14** La parola infatti è molto vicina a te: è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica.

Nel testo si esorta in sostanza a seguire la legge, il che è possibile – e, anzi, facile –, perché essa non è lontana e difficile, ma sta a disposizione del fedele, gli è accessibile. Nell'interpretazione che Rabbi Yrmiyahu e in generale la pagina talmudica che stiamo considerando (facendo legge per il mondo ebraico successivo) trae da tre parole di un versetto non si nega questo senso ovvio, ma si sfrutta quell'espressione per affermare altro. Lo stesso vale per l'altro versetto citato in concomitanza con questo, dove si deduce, dalla *proibizione* di seguire una maggioranza che faccia il male (talvolta si dice: che ordini una condanna a morte), l'*obbligo* ad attenersi alla decisione di una buona maggioranza.

Tutto ciò può servirci a sottolineare qui l'importanza di un effetto del testo scritto, il suo essere *abbandonato* nelle mani dell'interprete, che ritroviamo in termini diversi e quasi opposti in un celebre brano del *Fedro* di Platone (275 d-e)⁶¹

Chi ritenesse di poter tramandare un'arte [*techne*] con la scrittura e chi la ricevesse convinto che da quei segni scritti potrà trarre qualcosa di saldo e di chiaro, dovrebbe essere colmo di grande ingenuità [... *Gli scritti, come le figure dipinte*] crederesti che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma se, volendo capire bene, domandi loro qualcosa di quello che hanno detto, continuano a ripetere una sola e medesima cosa. E una volta che

⁶¹ Per un commento molto pertinente alla nostra questione e in un certo senso dipendente dalla tradizione ebraica, si veda Derrida, (1985).

il discorso [*logos*] sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se ne intendono e così pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi deve parlare e a chi no [...] ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo.

Fra i molti problemi che pone questo brano assai discusso, Platone individua qui un nesso per nulla banale fra *fisicità* del testo scritto ("continuano a ripetere una sola cosa"), che sostanzialmente realizza il *primato del puro significante* sull'*intenzione* e sui contenuti della significazione, cioè sui significati "autentici"; e la sua *interpretabilità* eventualmente impropria: il "rotolare" altrove, il "subire oltraggio", insomma l'essere "nelle mani" del lettore, esattamente quello che qui sopra ho chiamato *abbandono ermeneutico*.

Lo stesso nesso è preso implicitamente in considerazione nella pagina talmudica: un testo che "è stato dato" non è più nella disponibilità del suo autore – sia pure il suo Autore celeste –, il quale dunque *non può* intervenire a chiarirlo se non eventualmente come un interprete fra i tanti, vincolato alle stesse regole della dimostrazione di tutti gli altri: il testo è fuori dalla sua disponibilità, essendo pubblico è *soggetto a interpretazione*. Non solo per regioni giuridiche ma fattuali: è inevitabile che sia diversamente interpretato.

Beninteso, i maestri del *Talmùd* sono sensibili al problema dei lettori incompetenti o non interessati che pone Platone, ma lo risolvono in maniera diversa, almeno nel caso del testo più generale della *Torah*, il cui destino è davvero pubblico, perché al contrario vi sono regole specifiche che intimano di non insegnare i saperi mistici (segreti) a più di una persona per volta, solo oralmente e sulla base di certe condizioni sulle

sue qualità personali⁶². La soluzione nel caso della *Torah* consiste nel prescrivere l'adozione delle decisioni ermeneutiche vincolanti da parte di una *maggioranza di competenti*. Sono i *giudici del giorno* a poter decidere, come recita già un versetto del *Deuteronomio* (XVII,9); ma per essere giudici bisogna aver appreso il rispetto per le decisioni precedenti.

Questa differenza di valutazione – potremmo dire ideologica – fra pensiero greco ed ebraico rispetto alla scrittura e all'interpretazione, si può ricondurre sul piano storico a una profonda disomogeneità strutturale nelle posizioni autoriali dei maestri del *Talmùd* rispetto ai filosofi greci. La definizione originaria stessa di *filosofia* indica una *carenza* rispetto al sapere, una fondamentale *incertezza* sul vero, un *vuoto* che deve essere colmato, come ha ricordato nella maniera più chiara ai nostri tempi Giorgio Colli⁶³: il filosofo è colui che *ama* la sapienza, cioè la *desidera* senza possederla (*Simposio* 204a). In Giamblico questo concetto è espresso con la massima chiarezza (*La vita pitagorica*, XII, 58-59):

La Sapienza è un reale sapere intorno al Bello, al Primo e al Divino sempre identici a se stessi, di cui le altre cose partecipano. La filosofia è invece desiderio di siffatta contemplazione speculativa.

Tale condizione di mancanza è sentita da Platone come "giovinezza" del mondo greco, carenza di sapere tramandato, come si deduce dal celebre brano con l'opinione del sapiente egiziano (*Timeo* III, 22b): "voi greci [...] siete tutti giovani d'anima, perché in essa non avete riposto nessun insegnamento di antica

⁶² Per esempio nel trattato talmudico *Haghigah*.

⁶³ Colli (1972, pp. 13-14).

tradizione, nessun insegnamento canuto per l'età". In questa condizione, l'"amore della sapienza" assume inevitabilmente l'aspetto di una ricerca individuale, con qualche sapore di rimpianto per un possesso perduto. Sono dunque ricerche personali in cui è essenziale il *controllo da parte dell'autore* del sapere prodotto da tale esplorazione, per evitare fraintendimenti e strumentalizzazioni e anche perché si tratta sempre di un *work in progress*, da aggiornare e aggiustare. È un concetto che conserviamo ancora nel nostro diritto "morale" dell'autore a controllare la sua opera, oltre che a ricavarne vantaggi economici. Non essendoci un testo sapienziale *dato* e dunque *pubblico*, ma solo insegnamenti parziali e "orfani", per loro natura *privati*, figli delicati di un "padre" che ha faticosamente raggiunto una posizione *metaxy*, a metà strada fra sapienza e ignoranza (così ancora nel *Simposio* dice Diotima sui filosofi), il problema dell'ambiguità inevitabile della trasmissione scritta della ricerca è molto grave. L'insegnamento della saggezza è lavoro personale; auto-conoscenza; un *gnothi seautòn* che – come è spiegato nell'*Alcibiade* – non può essere solitario ma ha bisogno di riflettersi nell'animo di un altro come fosse uno specchio, l'unico luogo dove possiamo vedere il nostro sguardo: faticoso recupero di frammenti del sapere perduto, che non può essere ragionevolmente realizzato da un allievo che studia il suo testo⁶⁴.

I rabbini invece, soprattutto dopo la caduta del Santuario, quando subentrano definitivamente ai sacerdoti come classe dirigente religiosa di Israele, sono definiti "saggi" (*Hachamim*), dunque *depositari della sapienza*, perché il loro è un

⁶⁴ Tutto ciò potrebbe essere accostato, con un paragone ardito ma forse non inappropriato, al problema dell'analisi didattica nel pensiero del più grande teorico dell'interpretazione nella modernità, Sigmund Freud.

sapere *integro*, anche se sempre da completare, fondato su un testo ritenuto *incrollabile*, che fu dato una volta per sempre e che non può più essere modificato⁶⁵. Essi sanno dunque di sapere, sono sicuri non di aver perso il patrimonio della verità, anche se lamentano che qualcosa di esso è stato scordato nel corso del tempo; sentono di essere in relazione diretta con la sapienza antica, non semplicemente di rimpiangerla; sono fieri di lavorare per la sua applicazione e spiegazione ed esatta ricostruzione, non per provare a ritrovarla. Cercano sempre – anche questo è il significato dalla radice *D-R-SH* – ma solo per portare alla luce fino in fondo quella verità di cui in essenza già sono depositari. Essi inoltre costituiscono una *scuola*, che si vuole in totale continuità con la ricezione della Rivelazione: a questo punta la celebre genealogia intellettuale che apre il trattato *Pirqè Avot* (le "Massime dei padri", che fanno parte a sé nella *Mishnah*, lo strato più antico dell'impresa talmudica): "Mosè ricevette la⁶⁶ *Torah* dal Sinà e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani, gli anziani ai profeti e i profeti la trasmisero agli uomini della Grande assemblea" (I,1).

La *Torah* che si trasmette in questa maniera per i rabbini è sì costituita dai cinque libri scritti di Mosè (*Torah shebikhtav*, "scritta"), ma soprattutto ne fa parte quella tradizione di aggiun-

⁶⁵ Come questa coscienza si costituisca e annulli la consapevolezza storica della deperibilità del testo, se non della sua composizione, è l'argomento di un saggio importante di David Weiss Halivni, (1997).

⁶⁶ Così si traduce di solito. Ma, come mi ha fatto notare Haim Cipriani, nel testo originale manca l'articolo determinativo, il che in ebraico potrebbe significare "una *Torah*", o forse "ricevette *Torah*", ricevette un insegnamento. Per Cipriani ciò "sta probabilmente a indicare la fluidità e l'apertura dell'insegnamento ricevuto e poi trasmesso da *Mosheh Rabbenu*, salvaguardandolo da un grado eccessivo di chiusura dogmatica e ideologica".

te, commenti e precisazioni, che viene chiamata *Torah she-be-'al-peh*, *Torah* orale. Fino alla distruzione del Secondo Santuario era proibito scriverla, in sostanza perché si trattava della codificazione di usi e giurisprudenze ancora vive e dinamiche, che non dovevano essere irrigiditi in un codice, ma che crescevano attraverso la discussione di casi sempre diversi. Questa proibizione fu infranta nel momento del pericolo eccezionale della decadenza e poi della caduta del Secondo Santuario, quando la dispersione del popolo e l'annullamento dei rituali millenari metteva a rischio la sopravvivenza dell'intera cultura ebraica. *Mishnah* e poi *Ghemarah*⁶⁷, enciclopedie più che codici, frutto dell'impresa secolare di raccolta e unificazione di tutto il sapere dei saggi iniziata in quel periodo e conclusa fra il settimo e l'ottavo secolo, sono definite al loro interno come la compilazione scritta di questa antica tradizione orale. La paradossale *scrittura della Torah orale*, che ha la forma anch'essa paradossale di una sorta di verbale di discussioni fra rabbini: ma discussioni virtuali, perché spesso si confrontano vivacemente gli argomenti di autori separati da diversi secoli.

Non tutto il loro contenuto, costituito per lo più da discussioni (soprattutto nella *Ghemarah*), ma le *conclusioni* che vengono registrate, e sono indicate nel testo secondo certe norme interne e poi raccolte in successive compilazioni giuridiche, come la *Mishneh*

⁶⁷ Il secondo strato, più recente, che con la più antica *Mishnah*, di cui è un commento e una discussione puntuale, costituisce il *Talmùd*; spesso è indicato semplicemente con quest'ultimo nome; ne conserviamo due versioni abbastanza diverse, una "babilonese" e una "palestinese". È un materiale gigantesco, circa sei milioni di parole, una compilazione che contiene per lo più dei "verbali" di discussioni dei rabbini, ma anche materiali storici e aneddotici. Per una prima informazione, il testo più autorevole in italiano è Adin Steinsalz, (2004). Per un'introduzione meno solida storicamente, ma piena di spunti di pensiero, vedi Marc-Alain Ouaknine (1986).

Torah di Maimonide – XII secolo – o il celebre *Shulhàn 'Arùch* di Rav Caro – XVI secolo –, è dunque definito come *Halakhah pesukah*, norma stabilita. Queste conclusioni non sono affatto pensate come invenzione o frutto creativo della ricerca rabbinica, ma come sviluppo di una Rivelazione già completa dall'inizio; il nucleo centrale è dichiarato addirittura *Halakhah le-Moshé mi-Sinài*, "legge data a Mosè sul Sinài", rivelazione originaria. Tale statuto nobile di sapienza riguarda non solo "la Scrittura"⁶⁸, la *Mishnah*, le *Halakhòt* ["leggi"], il *Talmùd*, le *Tossafòt* ["aggiunte" contemporanee alla *Mishnah*], le *haggadòt* ["commenti narrativi"] (Halivni, *op. cit.*, p. 123), ma "anche ciò che un discepolo sagace dirà in futuro alla presenza del suo maestro"⁶⁹. Vi è qui un altro paradosso, che è sottolineato da un celebre apologo talmudico (*Menakhòt 29 b*):

Quando Mosè ascese in Cielo per ricevere la *Torah*, vide Dio che sedeva lì ornando le lettere della *Torah* con corone. Mosè chiese: "Che cosa spinge la Tua mano a fare questi disegni?". Dio rispose: "Fra venti, trenta, quaranta generazioni verrà un 'Aqivah, figlio di Yoseph, e per ogni corona che disegno adesso farà interpretazioni (*derashòt*). Mosè chiese di poterne essere testimone e il Santo, sia benedetto il Suo Nome, lo mise a sedere nell'ultima fila della casa di studio di Rabbì 'Aqivah. Egli dava interpretazioni dopo interpretazioni, l'una più elaborata dell'altra, e Mosè ne era completamente meravigliato [letteralmente: *tashàsh kokhò*, "non ne capiva nulla"]. Ma, a un certo punto, uno studente pose una domanda e Rabbì 'Aqivah rispose "Questa legge viene da Mosè dal Sinài" (*Halakhà le-Mosheh mi-Sinai*); e Mosè era contento.

⁶⁸ Cioè la *Bibbia ebraica*, il *Tanakh* (Torah, Profeti e Agiografi).

⁶⁹ *Talmùd palestinese*, trattato *Peah*, 2,4,17a. Per una discussione, vedi il cap. 2. di Halivni. e Halbertal (1997) e Stemmerger, (2004., cap. II).

Questa relazione intima e progressiva con la sapienza, per cui la possono enunciare formalmente non solo i maestri del passato, ma anche i rabbini accreditati (forse questo nel brano appena citato vuol dire “discepolo sagace”⁷⁰, “*talmid vatik*” del futuro), implica la possibilità di aggiornare il testo antico senza modificarlo, *interpretandolo* rispetto alle nuove esigenze. Il che è particolarmente importante trattandosi di un sistema di testi qualificati come essenzialmente normativi (*halakhah*), che codificano obblighi religiosi, costumi liturgici, sistemi alimentari, relazioni economiche e perfino il diritto penale, ancor prima di contenere materia di fede e di storia (*haggadah*).

Dunque si tratta di testi che, nel pensiero di chi li produce e li conserva, sono per loro natura destinati a “rotolare” per il mondo, in mezzo alle mille variabili e novità della vita reale, e che, proprio per poter essere *applicati restando se stessi*, non devono restare più immobili “in cielo”, cioè nelle “intenzioni dell’autore”, per usare una terminologia più vicina a noi, e neppure chiusi in un’“intenzione del testo” atemporale e fissata una volta per tutte. Al contrario, queste intenzioni sono pensate come “segreti” del testo che si disvelano quando è il caso, quando la comunità interpretante cerca indicazioni nel testo di fronte ai nuovi problemi⁷¹; o, piuttosto, come potenzialità di senso in cui sono previste implicitamente anche le situazioni che non si erano sviluppate e non erano perfino

⁷⁰ Non bisogna prendere questa dichiarazione come troppo liberale. Non basta frequentare una scuola talmudica per essere *talmid vatik*. Così nel gergo talmudico è definito un maestro.

⁷¹ È a partire da questa condizione di continua reinterpretabilità e di apertura alle esigenze del tempo che Baharier definisce la *Torah* “testo deittico”, cioè portatore di un implicito riferimento al tempo dell’interpretazione.

pensabili al momento della sua compilazione: per esempio dalla proibizione sabbatica di accendere il fuoco, i rabbini moderni hanno dedotto quella di accendere lampade elettriche, non pensando certamente di *innovare* la norma, ma al contrario di *conservarla in nuove circostanze*.

6. Basi storiche e sociali

L’interpretazione, anche e soprattutto quella che agli occhi di una moderna analisi filologica o semiotica potrebbe apparire anomala, mero “uso” del testo, costituisce dunque un elemento essenziale per assicurare la dinamicità del sistema di senso della *Torah*, ed è perciò valorizzata in senso fortemente positivo dalla tradizione ebraica. Questa logica non riguarda solo i testi normativi, ma anche quelli che genericamente possiamo indicare come narrativi, i quali richiedono *comprensione* invece che applicazione e stabiliscono *principi etici* invece che norme. In ogni caso interpretare i testi è necessario, e si tratta di *sollecitarli* – questo, usato spesso da Lévinas, è uno dei significati possibili di *derash*, il livello più frequentato del commento –, o addirittura di “accarezzarli” (Ouaknine). L’operazione interpretativa è pensata dalla tradizione ebraica in termini assai complessi, ben più ricchi di una “decodifica” o della gadameriana “fusione degli orizzonti di senso”. Scrive, per esempio, Elie Wiesel (2006, pp. 15-16):

Commentare un testo significa prima di tutto stabilire fra se stessi e il testo una relazione di intimità: io esploro le sue profondità in modo da cogliere il suo significato trascendente. In altri termini, nel commentare un testo, abolisco le distanze. Leggo una frase che venne formulata al di là degli oceani e dei secoli [...] e per comprenderne l’intento originale la faccio passare attraverso altre frasi, fino a emergere nella mia mente. Commentare un testo

[...] è sapere che, anche se non sono sempre capace di raggiungere la verità, posso avvicinarmi alla sua fonte. È ritornare alle origini di una parola o di un nome che è radicato nella Rivelazione [...]. Commentare in ebraico si dice *perush*. Il verbo *p-r-sh*⁷² significa anche separare, distinguere, isolare: cioè separare l'apparenza dalla realtà, il semplice dal complesso, la verità dalla contraffazione. Scoprire la sostanza, sempre. Scoprire la scintilla, eliminare il superfluo, allontanare l'oscurità. Commentare significa richiamare dall'esilio una parola o un concetto rimasti pazientemente ad aspettare fuori dal regno del tempo e dentro le porte della memoria.

Il tema da sottolineare qui è quello dell'interpretazione come *trarre alla luce*, così analogo all'insistenza heideggeriana⁷³ sulla verità come *a-letheia* – tradotta come “non nascondimento” –, ma che significa certamente anche “non oblio”, se non altro per il legame con il fiume d'oltretomba, il Lete, che distruggeva la memoria e che risuona anche con un tema fondamentale della mistica ebraica, quello delle “scintille” del divino che si sono perse nell'oscurità della Creazione e devono essere recuperate⁷⁴. Si tratta dunque di un'operazione molto più complessa e impegnativa della semplice *ricezione* di un

⁷² Da questa radice viene anche la parola farisei, “*perushim*”, che significa “separati”, prima che “interpreti” (Rav Somekh in *www.morasha.it*): separati dai costumi ellenizzanti della società del loro tempo, dunque osservanti; si usa accostare questa radice anche a *p-r-s*, stendere, nel senso in cui si stende la pasta, ma non vanno confuse.

⁷³ Che questa convergenza non sia un puro caso, ma un esempio di un'influenza più generale lo sostiene Zarader (1990).

⁷⁴ Per una spiegazione chiara di questo punto, si veda per esempio Busi (1998, p. 22); vi è qui un'evidente assonanza con temi gnostici, su cui hanno molto discusso gli specialisti storici, in particolare Gershom Scholem e Moshè Idel: evito di entrare qui in un tema così complesso e controverso.

testo o di un segno: al contrario, è un lavoro attivo che seleziona caratteristiche non ovvie del significante del testo e ne estrae sensi non banali. La semiotica non può non cercare di comprendere questo tipo di attività, una tale forma di lavoro sul senso, dato che essa non riguarda solo l'ermeneutica di una specifica e sia pur imponente tradizione religiosa, ma investe anche in diversa misura la scrittura critica, la cura psicoanalitica⁷⁵, l'interpretazione giuridica e così via.

Lo studio dell'ermeneutica ebraica costituisce una sfida significativa in questa direzione, soprattutto perché questa modalità *anomala* dell'interpretazione vi è ben definita, canonica e formalmente autoconsapevole: ben altro da quella catena progressiva di inconsapevoli *misinterpretazioni* con cui Harold Bloom cerca di modellizzare e di spiegare le caratteristiche delle letture *trasgressive* di testi canonici⁷⁶. Non siamo affatto di fronte, qui, a libere variazioni sul tema di testi precedenti, a quelle derivate prive di responsabilità nei confronti del testo che Eco stigmatizza nei

⁷⁵ La somiglianza fra lavoro analitico e metodi talmudici è stata spesso notata; non la discuto qui, ma noto che molte delle caratteristiche che ho evidenziato nelle interpretazioni del versetto biblico si potrebbero ritrovare facilmente nelle opere di Freud e dei suoi discepoli. Ci sono anche relazioni molto dirette, che fanno pensare che a Freud sia arrivato qualcosa di questa tradizione, forse attraverso insegnamenti in famiglia, dato che il padre era un ebreo osservante. Il lungo brano del trattato *Berakhot* (53a-57b) dedicato all'interpretazione dei sogni per esempio, è ricco di suggerimenti simili ad alcune tecniche interpretative della psicoanalisi.

⁷⁶ La valorizzazione della “mislettura” è caratteristica di tutta la scuola critica di Yale e investe anche la teoria decostruzionista originale di Derrida. Di Bloom si vedano a questo proposito (2002) e (1992). Non intendiamo affatto richiamare qui le sue letture del testo biblico, piuttosto estetizzante e letterarie, anche se da esse Bloom ritiene di poter trarre impegnative conseguenze teologiche.

suoi lavori, ma a procedimenti regolati e molto sofisticati, che si sforzano di estrarre un senso pensato come già *implicito* nei passi interpretati e tale che potrebbe essere approvato dai loro autori, pur essendo ben lontano dal loro significato ovvio ed esplicito⁷⁷.

È importante sottolineare ancora che non solo questa linea estensiva dell'interpretazione non è vista come anomala nella tradizione culturale cui appartiene⁷⁸, ma anzi è perfettamente canonica ed enormemente diffusa nella tradizione, ma è anche prevista e *anticipata*, in maggiore o minor misura, *all'interno* dei testi destinati a essere interpretati. Testi di interpretazione – o meglio, di compilazione di interpretazioni – come la *Mishnah* e il *Talmùd* sono *naturalmente aperti* a interpretazioni successive, purché esse rispettino i canoni fondamentali cui la discussione stessa si attiene. In primo luogo, da molti secoli, il *Talmùd* è pubblicato in una forma sostanzialmente ipertestuale: la pagina standard comprende, in un formato codificato e ormai caratteristico del testo, al centro un breve brano della *Mishnah*, intorno a esso la discussione

⁷⁷ Una discussione particolarmente significativa si trova in un saggio di Emmanuel Lévinas che ho potuto consultare solo in traduzione inglese, "The Jewish Understanding of Scripture", in *Cross Currents*, Vol. 44, n. 4, p. 488; l'originale è apparso in francese nella rivista *Lumière et Vie* 144, 1977.

⁷⁸ Questa libertà di interpretazione, con i limiti che vedremo, è stata oggetto di importanti battaglie politico-teologico-culturali nella tradizione ebraica. Vi sono almeno due notevoli movimenti nella storia dell'ebraismo che rifiutano la "Torah orale" e predicano l'osservanza pura e semplice delle norme scritte. Uno è il movimento sadduceo, attivo dal secondo secolo a.C. e fino alla caduta del *Secondo Santuario* circa; il secondo è il movimento caraita, originatosi in Mesopotamia verso l'VIII secolo, che ancora sopravvive oggi in qualche gruppo molto isolato. Su questo punto, vedi Halbertal, (1997) e Stemmerger (2000, pp. 164-185).

della *Ghemarah*, dal lato interno della pagina il commento canonico di Rashì, dall'altro quello dei suoi immediati successori (*tosafòt*), e, ancora più all'esterno, alcuni commenti successivi particolarmente autorevoli, che si rimandano fra loro e ad altre pagine del testo: un sistema assai più sofisticato di quello testo-note cui si è abituata la tradizione degli studi occidentali. In questo apparato peritestuale domina evidentemente la *derivata controllata* delle interpretazioni. Allo stesso modo preipertestuale sono pubblicate da secoli nella cultura ebraica le edizioni di studio della *Torah*.

Ma, in secondo luogo, anche l'organizzazione stessa del testo in senso stretto del *Talmùd* va in questa stessa direzione di apertura all'interpretazione: come ho già detto, le diverse opinioni, anche quelle di minoranza, sono conservate – e non solo a scopo dialettico –, ben più di quanto accada nelle *disputationes* cristiane medievali di cui sono esempio canonico le *Summae* tomistiche, dato che tutte le posizioni soccombenti riportate non sono presentate come errori da confutare, ma, piuttosto, come "parole del Dio vivente", sia pure inapplicabili oggi dal punto di vista pratico-giuridico, come abbiamo visto sopra; opinioni che però potrebbero essere usate come precedenti e autorità in discussioni successive e perfino, in circostanze mutate, diventare, a loro volta, norme vincolanti. E infine, nella stessa direzione, va anche l'apprendimento e la pratica dei talmudisti, fatta sempre per via di discussione a coppie e a gruppi (*pilpùl*, *chavrùta*) in cui le opinioni ermeneutiche sono espresse e difese citando brani testuali senza soluzione di continuità fra interno ed esterno con la compilazione dell'opera.

Ancor più interessante è il fatto che vi sono segni consistenti di *autointerpretazione* nel testo della stessa *Torah*, che funzionano in modo coerente con le tecniche di spiazzamen-

to testuale basato sullo stesso primato del significante che ho esemplificato sopra⁷⁹. Un esempio molto caratteristico e diffuso sono le paraetimologie dei nomi propri e dei toponimi, diffusissime nel testo della *Torah*. Per fare un solo esempio, *Esodo I,10* scrive che la figlia del faraone, avendo trovato la cesta galleggiante dov'era stato abbandonato un bambino e avendolo adottato, "lo chiamò Mosheh, dicendo 'Io l'ho tratto dalle acque.'", "*min ha-màim meshitihu*". Abbiamo qui una spiegazione fonetica che investe la somiglianza di due parole etimologicamente non legate: il procedimento è perfettamente analogo di quello con cui abbiamo visto lo *Zòhar* trarre le parole "*rosh*" e "*bet*" dal significante "*bereshit*"⁸⁰. Ovviamente a chi scrisse la *Torah* era chiaro che la figlia del Faraone non parlava in ebraico e che la somiglianza fonetica non poteva spiegare il nome. Si tratta in realtà di una sorta di commento indiretto che attribuisce alla figura di Mosè una proprietà importante. Sotto alle numerose paraetimologie bibliche non c'è

⁷⁹ Una discussione interessante e alcuni esempi si trovano in Stemberger (2000, pp. 15-25).

⁸⁰ Altri esempi di "interpretazione basata su una debole assonanza" senza alcuna base grammaticale, che produce un "*midràsh* [nel senso generico di commento] intrabiblico", riferiti specificamente a nomi propri come Nòah [= Noè] che "*yenachamènnu* [= ci consolerà]" (*Genesi V, 29*) o Shemùel [= Samuele], che sarebbe così così chiamato "perché *shaàl*ti [l'ho chiesto] al Signore" a quanto dice la madre in *1 Samuele I, 20*, si trovano in Milka Ventura Avanzinelli, *Fare le orecchie alla Torah*, Giuntina, Firenze, 2004, insieme a un'interessante discussione del tema. Vi si trovano illustrati anche altri esempi di "interpretazione intrabiblica", come l'uso di *Ghemàtriah* (*Genesi XLI-LI*) e le seconde narrazioni interpretative di certi episodi, o l'uso di Salmi come il LXXVIII che parafrasano e ampliano testi della *Torah*.

semplicemente una fiducia nella presa significativa dei nomi propri, ma l'idea che la superficie verbale possa e debba essere manipolata e perfino *forzata*, sia nella dimensione scritta che in quella fonetica, in modo da trarne quel sovrappiù di senso che vi si trova *sempre* nascosto. Il che è, in sostanza, il principio tecnico di moltissime fra le interpretazioni più tarde che stiamo discutendo, le quali naturalmente vengono legittimate da tali auto-interpretazioni.

In un contesto del genere il problema è certamente come tenere sotto controllo il processo ermeneutico, per impedire che esso si moltiplichi e dilaghi in maniera insensata, generando una confusione tale che qualunque cosa possa essere affermata come interpretazione di qualsiasi altra e dunque nessuna conti più, secondo la preoccupazione teorica di Umberto Eco. La storia mostra che la pratica interpretativa ebraica è stata di fatto sufficientemente moderata, tanto da consentire l'eccezionale durata della cultura che anima, pur mancando sia del controllo autoriale in senso platonico, sia del primato del significato letterale che, salvo necessarie reinterpretazioni allegoriche in casi critici, per esempio nel caso di immoralità attribuite agli dei dai poemi omerici o di versetti biblici "imbarazzanti" nelle letture cristiane, è la tacita teoria dell'interpretazione dominante in Occidente, sia infine in assenza di autorità centrali in grado di autorizzare o proibire particolari *derivate ermeneutiche*.

È evidente che, in questa conservazione della cultura e delle pratiche testuali che ne sono il cuore, agiscono fattori storico-sociali che non possono essere discussi qui, al di là degli accenni che ne ho dato. Ma è importante notare che vi sono anche alcuni *principi testuali* che presiedono alla catena delle interpretazioni. Anzitutto, la presenza di un certo numero di

regole formali di interpretazione (*baraita de-Rabbi Ishmaël*), i tredici principi di interpretazione della *Torah* di Rabbi Ishmaël, nell'introduzione all'importante *midrašh* giuridico *Sifrà*, e quelle di altri maestri che ho citato sopra in nota e che non è possibile analizzare in questa sede neppure superficialmente.

Agisce nello stesso senso, inoltre, la distinzione fra testi normativi (*Halakhah*) e testi storico-narrativi e teologici (*Haggadah*). Gli ultimi sono di più libera interpretazione e non richiedono una decisione univoca, mentre i primi devono servire di guida all'azione, e dunque richiedono soluzioni interpretative univoche sicché sono soggetti a un processo più rigoroso di argomentazione, basata prevalentemente sull'*autorità della fonte*, la quale per lo più dipende dalla sua *antichità*.

Questo è un principio così importante che ricorre anche nel testo di *Pesachim* 33a, ovvero nel luogo fondativo delle regole interpretative. Racconta il *Talmud* che Hillèl, uno dei grandi maestri di questa tradizione, venne chiamato dagli ebrei della città siriana di Bathyra a pronunciarsi su un difficile problema interpretativo, ossia su come dovesse essere fatto il sacrificio pasquale, su cui esistono prescrizioni diverse e in apparenza contraddittorie nella *Torah*. Hillèl argomentò a lungo per una certa soluzione usando diversi principi ermeneutici – come il ragionamento *a fortiori* e il confronto con altri passi, che diventeranno poi le sue sette *Middot* (principi ermeneutici) –, senza però mai riuscire a convincere i suoi interlocutori. Vinse, infine, quando affermò di aver imparato la soluzione che proponeva dai suoi maestri Shemayah e Avtaliòn. A questa condizione i suoi ragionamenti potevano essere accettati: l'appello alla tradizione è decisivo per legittimare il lavoro ermeneutico.

L'innovazione normativa in questa tradizione interpretativa è veramente rarissima, mentre più frequentemente sono proposte estensioni delle norme e applicazioni ai casi dubbi, che fanno giurisprudenza però solo se sono in grado di raccogliere il consenso dei rabbini. Un caso tipico è la proibizione della poligamia – che nella *Bibbia* compare spesso –, introdotta verso l'anno 1000 da un decreto di Rabbenu Gershon di Mainz. In generale prevale un principio di prudenza ("fare siepi intorno alla *Torah*"), per cui nel dubbio è probabile che siano adottate interpretazioni restrittive piuttosto che estensive⁸¹.

In generale, però, un certo principio d'autorità vale anche per le interpretazioni *aggadiche*, non normative, e ne modera lo sviluppo: non nel senso che a un certo punto compaia una pronuncia interpretativa autorevole – un *dogma* – troncando e falsificando tutte le altre possibilità ermeneutiche, ma in quello meno radicale per cui ogni nuovo passo ermeneutico deve cercare di basarsi su linee di interpretazione già presenti nella letteratura rabbinica e, dunque, che vi è un frequente uso di *interpretazioni di interpretazioni* del testo originario – e anche di *interpretazioni di interpretazioni di interpretazioni* e così via –, che gradualmente estendono, secondo una sorta di lenta deriva, le possibilità di innovazione rispetto al testo senza tradirlo o compiere brusche rotture. Anche oggi, come duemila anni fa per Rabbi Hillèl, il richiamo ai maestri da cui si sia imparato un certo approccio è un principio fondamentale di legittimazione.

⁸¹ Almeno se si tratta di norme direttamente tratte dalla *Torah*. Se si tratta di norme rabbiniche il principio è opposto: nel dubbio si applica l'interpretazione più permissiva.

È dunque importante dal punto di vista delle regole ermeneutiche che il nostro tema non sia l'interpretazione giuridica, ma quella *narrativa* o *aggadica*, dove vige comunque una maggiore elasticità, anche perché, nella costituzione religiosa dell'ebraismo, l'indicazione dettagliata delle *azioni* liturgiche giuridiche e sociali da compiere (i precetti, le *mitzvòt*) prevale largamente sulla definizione dogmatica di proposizioni che debbano essere *credute* come dogmi. È una tendenza che spesso viene indicata in maniera un po' eccessiva come la sostituzione dell'ortodossia con *l'ortoprassi*.

La fede ebraica, per citare Martin Buber (1995), è innanzitutto *emunah*, vale a dire *fiducia in qualcuno* (o Qualcuno) o anche fiducia nella concretezza letterale del testo sacro, piuttosto che *pistis*, cioè *fede che* qualche proposizione teologica sia vera, accettazione di dogmi⁸². E anche questo è un elemento moderatore. La fiducia è una pre-condizione comunicativa essenziale in molte situazioni, come ha dimostrato per esempio Harold Garfinkel (2004), perché è alla base del riconoscimento di quello che Alfred Schutz⁸³ chiamava "atteggiamento naturale" della comunicazione, che consiste nell'attribuire all'interlocutore punti di vista e sistemi di rilevanza comuni a chi riceve il messaggio, cioè nel supporre un *orientamento sociale* comune come garanzia della comprensione. E

⁸² La prima compilazione formale di dogmi di fede ebraica è molto tarda, dovuta solo a Maimonide nel XII secolo, anche se ha autorità tale da essere entrata in forma riassunta nel canone liturgico sabbatico (l'inno *Yigdàl*). Ma le grandi rotture dell'ebraismo si sono sempre verificate sul versante *halakhico* piuttosto che su quello *aggadico*.

⁸³ Schutz 1974 e in diversi dei suoi saggi contenuti in 1979, fra cui è capitale quello su "L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza".

questo presuppone esattamente quel grado di coesione, anche semantica, che è lo stato caratteristico di collettività fortemente motivate all'unità, come quella dei rabbini.

La responsabilità del sentirsi depositari dell'identità nazionale proprio nell'attività di conservazione e di commento/applicazione del testo – quella per cui Heinrich Heine ha parlato, con espressione efficace e più profonda della battuta che sembra, della *Torah* come "patria portatile" del popolo ebraico⁸⁴ –, ha portato a un'ermeneutica *aggadica* finalizzata spesso alla *proiezione* dell'esperienza storica verso il passato e il futuro, cioè alla spiegazione dei fatti nuovi attraverso le storie antiche, e, viceversa, a una reinterpretazione delle vicende antiche come cause o modelli del presente. Così l'esilio babilonese, e poi in tempi recenti la *Shoah*, sono stati spesso pensati nella tradizione ebraica sul modello dell'esilio egiziano, mentre i nemici di Israele, dai babilonesi distruttori del *Primo Santuario* al mondo persiano del rolo di Ester e alla distruzione del *Secondo Santuario* da parte dei Romani e alle persecuzioni cristiane o islamiche, sono narrati come "discendenti" dei nemici antichi come 'Amalèq, Esaù o Edòm. E alcuni eroi antichi come Saul (vedi Wiesel 2006) sono criticati giustamente nel testo biblico per non aver saputo o voluto distruggere questi progenitori del male. Sono solo esempi, ma ci mostrano un principio di atemporalità, spesso citato secondo un principio talmudico: *En muqdam u-meuchtar ba-Torah* "Non c'è prima e non c'è

⁸⁴ Ricordo qui l'esistenza di una corrente di studi antropologici che, a partire da Durkheim (1963), vede in generale il fatto religioso come protezione e garanzia dell'organizzazione sociale e della sopravvivenza della cultura. Per quanto riguarda l'ebraismo, gli studi recenti più autorevoli in questo senso, anche se con un pensiero assai diverso da quello di Durkheim, si devono a Mary Douglas: (1993) e, soprattutto, (1999) e (2004).

dopo nella *Torah*⁸⁵, che diventa motore strutturale della *piega* ermeneutica che illustrerò qui di seguito.

Va notato fra parentesi che un principio analogo, almeno in apparenza, viene sistematicamente applicato nell'ermeneutica cristiana dell'"Antico testamento", che viene illustrato sempre e valorizzato prevalentemente come anticipazione o metafora o "figura" del "Nuovo", anche quando è evidente che, all'inverso, è il *Vangelo* a citare esplicitamente i testi precedenti ben noti ai suoi compilatori come a Gesù. Così, non solo il "sacrificio" – secondo la tradizione ebraica la *'akedah*, cioè la "legatura" – di Isacco anticiperebbe la Croce, ma, per esempio, il brano profetico in cui si parla dell'umiltà del Re di Gerusalemme che "cavalcherà un asino", mentre "farà sparire i carri da Efràim e i cavalli da Gerusalemme, l'arco di guerra sarà spezzato, annuncerà la pace alla gente" (*Zaccaria IX,9*), sarebbe *realizzato* dal brano evangelico (Mc. 11,1-8 e passi paralleli), in cui si racconta dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme, quando egli stesso chiede che gli si procuri un asino da montare. Ma è evidente che, in questo caso come in altri analoghi, la *realizzazione* "fu conseguente alla sua interpretazione della profezia"⁸⁶ e, dunque, il rimando è circolare.

Ritornando all'interpretazione ebraica, gli esempi che ho fornito ci fanno capire anche come carattere fondamentale

⁸⁵ La fonte è *Pesachim* 6b, ma vi sono numerosi passi paralleli. Haim Baharier preferisce interpretare questo principio in un altro senso: "non c'è anticipazione e non c'è ritardo nella *Torah*", cioè non vi sono fondamenti per pratiche divinatorie nel testo biblico, non vi è un sapere esoterico nascosto in essa; l'interpretazione innovativa, adatta al tempo nuovo, arriva per una corrispondenza di senso da parte del lettore attento, sulla base della qualità "deittica" del testo.

⁸⁶ Così un testo di chiara impostazione cattolica come Bof, 1993.

di un'ermeneutica fiduciaria sia il *controllo* sull'uso possibile del suo contenuto: i principi interpretativi applicati, raffinati o rozzi che siano, non sono affatto neutri, ma al contrario indirizzati dalla responsabilità sociale e religiosa di chi li usa in una funzione omiletica o consolatoria, che spesso motiva e giustifica la stessa operazione ermeneutica⁸⁷. Ne deriva, insomma, che la libertà di interpretazione è regolata da un "principio di carità"⁸⁸ o, potremmo dire, di *rispetto* verso il testo biblico e la tradizione: ogni frammento della *Torah* va interpretato sempre

⁸⁷ Il modo più chiaro in cui si trova descritto questo principio nella letteratura rabbinica è l'obbligo dell'*ahavàt Israel* cioè dell'"amore per Israele", inteso come popolo. È un principio ideologico molto antico, se è vero, come scrive Milka Ventura Avanzinelli (2004 p. 26), che anche nell'antichità, in cui sono scritte le traduzioni aramaiche della Bibbia (*targum*), essi "condividono lo scopo di rendere il testo sempre comprensibile, edificante, armonizzato con l'ideologia corrente e la normativa in vigore".

⁸⁸ È bene dire che questa non è una nozione morale e non implica affatto il concetto cristiano di carità, così diverso dagli ebraici *tzeddekà* e *rahamim*. Halbertal propone questo criterio citando esplicitamente Quine (1970, il quale a sua volta lo riferisce a N.L. Wilson che, in un articolo ("Substance without Substrata", *Review of Metaphysics* XXII, 1959, pp. 521-539, propone questo principio di interpretazione (referenziale): "scegliamo come designatum [*di un'espressione*] quell'individuo che renderà vero il maggior numero di [...] asserzioni". Il principio di *carità*, che forse sarebbe stato meglio chiamare "di cortesia", si limita dunque alla valorizzazione del senso "migliore" di un testo ambiguo, a un *dar credito* all'interlocutore valorizzando la sua intenzione; dove naturalmente resta da definire quale sia il criterio di questa valutazione "migliore". Una discussione citata da Halbertal è in Dworkin (1985). Quine e Dworkin estendono il senso del principio di Wilson sempre in ambito semantico, Halbertal ancor di più, spostandolo sul piano teologico. In ebraico una nozione del genere è quella espressa dalla radice SH-M-R, che significa osservanza delle regole, ma anche custodia e rispetto.

in maniera tale da garantire la sua verità, il suo carattere ispirato, la sua coerenza con il resto della *Scrittura*, il suo carattere morale, la posizione accordata a Israele, la costanza delle leggi ecc. Tutto ciò vale a scartare interpretazioni eccessivamente devianti o antinomiche. La storia registra alcune vistose eccezioni, come l'antinomismo del "falso messia" Shabbetai Zvi⁸⁹ o, se si vuole, l'evoluzione dell'insegnamento, che pure si voleva ebraico, di Gesù di Nazaret⁹⁰ in un'altra religione diversa dall'ebraismo, ma è poi in grado di respingere all'esterno della tradizione ermeneutica accreditata tutte queste letture giudicate anomale e pericolose per la sopravvivenza di Israele.

Al principio di carità si accompagna, dandogli sostanza, il metodo interpretativo dell'*autoriferimento generale* del grande contesto della *Scrittura*, dunque della sua *assoluta autonomia*, cui ho già accennato: le interpretazioni che ho esaminato e, in generale, tutte quelle di questa tradizione ermeneutica, operano non solo per via di *spiegazioni*, cioè letteralmente di *spiegamenti*, dove un singolo frammento testuale considerato in qualche modo *contratto* o *implicito*, viene *spiegato*, *esplicato* e dunque *disteso*, allargato, portato tutto alla superficie attraverso l'esibizione dei suoi elementi e riferimenti. Vale anche e soprattutto la metafora *strutturalmente opposta*, cioè che l'interpretazione consista di *piegamenti*. Infatti, il testo biblico da interpretare viene sistematicamente riportato, e dunque *ripiegato*, su altri frammenti testuali di fonti, magari diverse, ma tutte facenti parte del grande *corpus* della *Scrittura* sacra; per mezzo di queste sovrapposizioni, che fanno coincidere brani

diversi producendo una rete di rimandi reciproci, non solo essi sono resi comprensibili, ma il testo, nel suo complesso, è fatto percepire come più coerente e più ricco. L'interpretazione ebraica insomma segue il principio strutturale della *piega* più che quello della *lisciatura*⁹¹. Tale operazione di ripiegamento si integra e non si contrappone a quella di *spiegazione* o spianamento. Volendo proseguire in questa metaforica dell'interpretazione, potremmo dire che l'insieme di questi due *movimenti* ermeneutici assicura al testo sacro la sua particolare resistenza e adattabilità: come una molla, che si estende e si adatta agli ostacoli che incontra, ma che poi torna sempre alla sua posizione di partenza. Le "pieghe" di cui ho parlato mettono in corrispondenza una parte del testo biblico con un altro luogo del testo; ma le interpretazioni che se ne traggono (la "molla") sono vincolate anche dal principio di autorità che ho descritto sopra: un'interpretazione può "spiegare", cioè "estendere", il senso del testo, solo se ricorre a principi ermeneutici accettati, ma *allo stesso tempo* fa appello a un'interpretazione precedente. In mancanza di questa giustificazione genealogica, un'interpretazione anche brillante non viene accettata. Questo fatto spiega la posizione di particolare importanza che hanno, nell'ermeneutica ebraica, *Talmùd* e *Midràsh*, cioè i primi commenti organici della *Torah*, dunque quelli su cui, in ultima istanza, risalendo la catena delle interpretazioni delle interpretazioni, *devono* appoggiarsi tutte le interpretazioni legittime.

⁸⁹ Su cui si veda il grande studio di Gershom Scholem (1973).

⁹⁰ Fra i vari luoghi evangelici in cui si rivendica tale appartenenza, mi limito a citare *Mt.*, 5,17.

⁹¹ Alludo qui al "modello tessile" di Deleuze e Guattari (esplicitato in 2003, pp. 663-699), in cui si parla anche di lisciatura. Sulla "piega" si veda Gilles Deleuze (2002), in cui il concetto esplicito è molto diverso, trattandosi del principio costitutivo della modernità, secondo il filosofo francese. Un confronto più ravvicinato sarebbe comunque utile.

Questo è il principio di controllo ermeneutico fondamentale e questa è anche la ragione per cui in questi testi sono conservate anche quelle che nel linguaggio giuridico anglosassone chiameremmo oggi “dissenting opinions”.

Conseguenza ulteriore di tale obiettivo interpretativo è la domanda tipica che viene posta nella tradizione ebraica al testo da interpretare: non ci si chiede tanto “che cosa voglia dire questo versetto”, cioè quale sia il suo significato inteso da una volontà autoriale, o il suo riferimento; bensì “che cosa esso ci insegni”, cioè quale sia il suo valore *per noi*, la sua possibile capacità di guida pragmatica o di arricchimento cognitivo rapportato ai lettori effettivi di un certo tempo e luogo.

Il principio metacomunicativo del *trarre insegnamento*, che a differenza di quello del *ricevere informazione* implica nell'attribuzione del senso un primato del lettore e dei suoi bisogni, delle sue domande, delle sue pertinenze sulla semplice riproduzione dei contenuti, sulla fedeltà al proprio significato iniziale, è fondamentale in queste pratiche interpretative e forse non solo in queste.

L'insegnamento – almeno l'insegnamento di una sapienza, ma forse questo discorso si può estendere all'apprendimento di molti saperi, dal saper fare pratico di una tecnica a quello teorico di una scienza viva come la matematica – è *produttivo* nel senso che, quando funziona, *trasforma* chi lo riceve e rende la sua comprensione più ricca e vasta anche rispetto a ciò che letteralmente gli viene insegnato, perché ciò, oltre a essere una conoscenza valida in sé, è sempre anche *esempio* di un sapere più vasto, che deve essere realizzato personalmente, esteso, riprodotto. In altri termini, non si tratta solo di produrre un interpretante, in senso peirceano, cioè un altro segno che dica la *stessa cosa*; ma di dire qualcosa di più, di spostarne

il senso più in là, in una zona non prevista e non data in partenza: l'interpretante dell'insegnamento, per chiamarlo così, è *strutturalmente più ricco del suo oggetto*. Come, secondo il celebre adagio di Schleiermacher, l'interpretazione consiste nel comprendere un testo meglio di chi l'ha prodotto, o come ciò che in altro contesto culturale è stato chiamato “circolo ermeneutico” la trasposizione da uno spazio semantico all'altro, da un luogo all'altro, accresce il senso delle testo. Questo è il valore della tradizione nel mondo ebraico.

7. Per una semiotica dell'interpretazione

L'esempio dell'ermeneutica ebraica che ho iniziato a esplorare semioticamente in questo capitolo e che sarà sviluppato nel seguito di questo libro, potrebbe essere giudicato un caso estremo. Di fatto non lo è, perché molti filoni interpretativi, dalla psicoanalisi alla critica artistica e letteraria, funzionano secondo principi almeno parzialmente analoghi. Ciò che rende particolarmente interessante questo caso è il fatto di essere perfettamente lucido e autocosciente: al di là di certe espressioni un po' mitiche che amano impiegare ogni tanto, i maestri del *Talmùd* e i loro successori sono intellettuali raffinati e ipercritici educati a una disciplina testuale particolarmente rigorosa anche perché organizzata in contraddittori e discussioni continue.

Le pratiche ermeneutiche che ho analizzato non dovrebbero essere considerati esempi di “decodifica aberrante” o di “semiosi ermetica”⁹², per citare delle categorie semiotiche con cui si

⁹² Cfr. Maria Pia Pozzato (1989), Umberto Eco (1990). In particolare, si veda il paragrafo dedicato a “Il paradigma del velame”, pp. 89 sgg., in cui sono accennate alcune delle problematiche che ho sviluppato in questo capitolo.

sarebbe tentati di etichettarli, dato che esse, come ho mostrato, sono canoniche e non polemiche, applicate con metodo e generalmente accettate nella loro cultura di riferimento, pubbliche e non ermetiche o segrete; anzi, sono materia obbligatoria e centrale di insegnamento nel curriculum tradizionale degli studi ebraici, e infine perché esse convivono tranquillamente con un riconoscimento del senso letterale del testo e della sua *verità*⁹³.

In realtà si tratta di una codificazione specialistica di un uso molto generale del termine “interpretazione”, quello stesso che riguarda sogni, comportamenti, quadri, film, configurazioni di gioco ecc.: non ciò su cui ha lavorato finora la semiotica, vale a dire l’equivalente della *comprensione* o il correlativo di una *significazione* volontaria, e neppure l’*individuazione del senso unico* di un testo (o dei pochi sensi attivati da esso con sfortunata ambiguità), ma *la capacità di riferire una configurazione significativa a molteplici fattori, di mostrarne le coerenze, individuarne le pertinenze*. I principi strutturanti del *primato del significante*, dell’autonomia del testo, dell’attribuzione semisimbolica del senso, della *piega* del testo su se stesso come principio di spiegazione, dell’interpretazione fiduciaria e caritatevole, sono tutti inerenti alla maggior parte delle pratiche semiosiche e richiedono certamente una teoria adeguata, che ancora manca.

Non è possibile cercare di sviluppare qui una teoria semiotica su questi fenomeni, anche perché la storia della nozione di interpretazione e delle sue pratiche è talmente ricca e interessante da imporre una riflessione preliminare su di essa; ma vale la pena di accennare brevemente a quali potrebbero essere i suoi termini. L’*interpretazione esplicita*, come l’abbiamo

esaminata finora nei suoi esempi ebraici, e dunque in quanto distinta dalla *comprensione naturale* è formalmente *una proposta di sostituzione/equivalenza testuale*. L’interprete estrae dal testo (T) che gli interessa un frammento o una caratteristica del significante (x) e propone di leggere il testo (anche *come se* al posto di (x) ci fosse un altro frammento testuale (y), di solito più vasto e più esplicito. Per usare una formula riassuntiva mnemonica, interpretazione è l’operazione per cui $T(x) \rightarrow T(y)$.

Questa sostituzione produce un *nuovo* testo più ampio, che naturalmente richiede di essere a sua volta compreso, il che significa che dal punto di vista teorico l’*interpretazione presuppone sempre la comprensione*. Un secondo aspetto da sottolineare è che quel che accade qui è *una sostituzione di significanti*, cioè un processo che potremmo cercare di comprendere nei termini di una teoria peirceana dell’interpretante, inteso come nuovo *representamen* che sostituisce il primo. La differenza è che il nuovo segno non si riferisce necessariamente alla *stessa cosa*, non è affatto equivalente dal punto di vista della significazione. Come abbiamo visto, accade che esso non riformuli il *significato*, ma trovi *nuovi significanti* per il *significante* dato, cui esso alluderebbe, al di là del suo senso naturale. È qui che ha radici il *primato del significante* di cui ho parlato: il significato interpretativo è un effetto del confronto di due significanti e anche la sua giustificazione avviene sul piano del significante.

In questo senso l’interpretazione lavora certamente sull’*intenzione* del segno (sul suo “tendere a”, sul suo “*volere dire*”) ma solo in senso *oggettivo*, cioè a partire dal fatto che il testo *si può* leggere *anche* secondo questa nuova equivalenza proposta. Per questa ragione l’interpretazione esplicita *non è esclusiva*, si pone rispetto alle altre che riguardano lo stesso testo in termini di *vel* e non di *aut*. Infine la proposta di equiva-

⁹³ Su questo punto, per una storia e una discussione, vedi David Weiss Halivni (1991).

lenza, per essere un'interpretazione, deve *dare ragione* di sé, nel senso che deve essere giustificata da una ragione, deve poter esibire un appoggio specifico nel significante e un principio generale di cui sia applicazione: regole che la limitano e e in linea di principio possono bloccare la deriva ermeneutica infinita che teme Eco. A questo livello delle regole che stabiliscono le equivalenze si situa senza dubbio il confine fra le diverse culture interpretative e dunque la prospettiva di una *etnosemiotica* dell'interpretazione. Di questo tipo di fenomeni si è occupata finora soprattutto la teoria ermeneutica anche se spesso in maniera molto poco sistematica. Essi però costituiscono una sfida importante alla semiotica, non solo perché i comportamenti interpretativi sono più significativi e più interessanti da spiegare dalla semplice "corretta comprensione di un testo"; ma soprattutto perché questi processi sfidano alcune idee diffuse in varie correnti della semiotica, come quella che ogni segno abbia *un* oggetto cui si riferisce o *un* significato che lo costituisce, oppure che vi sia *un* percorso generativo che non è altro che la *vera* struttura profonda del senso di un testo. E anche, dentro un modello che pure si dice interpretativo, la distinzione fra "uso e interpretazione". O ancora, secondo il vecchio modello informativo che sta alla base dello schema della comunicazione di Jakobson, come delle opere di Eco fino agli anni Settanta, ma anche del encoding/decoding della sociologia della comunicazione, che la situazione comunicativa ideale sia quella per cui la decodifica è simmetrica alla codifica e rivela un significato già costituito in partenza. Anche la distinzione fra espressione e contenuto, con piani ben separati, viene certamente messa in crisi dalle procedure, definite genericamente *semisimboliche*, che presiedono alla formazione della maggior parte dei processi interpretativi che ho citato.

CAPITOLO II

SEPARAZIONE E RIVELAZIONE

I nomi del santo nel Sefer Shemot

1. Auto-definizione divina

Il luogo testuale della *Torah* in cui appare con maggiore evidenza la *consapevolezza interna* del testo riguardo alla dimensione semiotica del sacro, è costituito certamente da quei versetti di alcuni capitoli iniziali del libro dell'*Esodo* (*Esodo III, 1-18* e *Esodo VI, 3-7*) in cui Mosè ottiene da Dio *l'enunciazione diretta* di alcuni Suoi Nomi. Come tutti i nomi nella *Torah*, in essi dimora una componente di contenuto, un nucleo definitorio che deve essere interrogato. A essi, dunque, va accostato un piccolo frammento successivo dello stesso libro (*Esodo XXXIV, 6-7*) in cui troviamo un'altra esplicita auto-definizione, tant'è che la tradizione ne parla in termini di "attributi divini" o *middòt*¹. In questi luoghi testuali il Divino *Si presenta in prima persona*, attribuendosi i più importanti dei Suoi diversi Nomi e spiega come intende essere chiamato. Tali passaggi sono l'oggetto di questo capitolo.

¹ Che sia per il nome o il numero, essi sono talvolta messi in relazione ai principi ermeneutici di Rabbi Ishmael, un tema di grande interesse a cui ho accennato nelle mie *Lezioni di filosofia del linguaggio* (Volli 2008) e che non posso trattare ulteriormente qui. Accennerò ancora a queste coincidenze in conclusione a questo saggio.

Che nella tradizione ebraica i Nomi di Dio siano *diversi e numerosi* (pur non autorizzando ciò affatto a immaginare una pluralità di soggetti o ‘persone’ divine sotto tale abbondanza onomastica o anche che a tale pluralità di nomi sia attribuita *sostanziale* realtà teologica o differenza di origine²), può sembrare certamente strano al lettore occidentale contemporaneo, abituato a credere, secondo il modello cristiano, che la divinità possa essere in un certo senso *plurale*, “una e trina”, secondo una definizione di cui ormai si è quasi dimenticata la straordinaria tensione paradossale e insieme sostanzialmente *indifferente* rispetto alla sua denominazione: è difficile per il fedele cristiano comune cogliere una differenza fra il rivolgersi a “Gesù” o a “Cristo”, oppure invocare “Dio” o “il Padre” ecc. Dunque, la questione dei nomi non appare nel mondo cristiano – e nella teologia che vi si è sviluppata – come un ambito *rilevante* per comprendere il senso del divino. Lo stesso vale per l’Islām, che usa sostanzialmente “Allah” come unico Nome della divinità.

Per la tradizione ebraica, invece, la differenza dei Nomi è invece *decisiva*, giacché, secondo il suo modo di vedere, essi consentono l’accesso a diverse corrispondenti *modalità* del divino, benché ciò vada compreso in forma *rigorosamente monoteistica*, nel senso che i Nomi diversi non individuano *diversi soggetti*, ma solo *aspetti* o *stati* diversi dello stesso unico Dio. Che Dio abbia degli stati o degli aspetti, che cioè cambi e sia storico, è un tema peculiare della tradizione ebraica che la oppone alla teologia di rigine platonica o estremo-orientale; ne accennerò meglio il senso in un altro capitolo. Di conseguen-

² Come invece ritiene l’Ipotesi Documentaria. Di questo tema riparerò fra qualche pagina, discutendo meglio il suo contenuto e il suo senso.

za, la denominazione divina riguarda anche il credente comune nella sua attività di preghiera, non unicamente il filologo o lo storico, il rabbino o il mistico. L’enunciazione dei Nomi divini nei passi che intendo studiare qui è dunque teoricamente molto significativa e comporta, per questa ragione, una sorta di *pensiero implicito* sulla nominazione, sviluppato con grande impegno nel successivo sviluppo della tradizione ermeneutica ebraica. Proprio per comprendere questa pluralità, mi propongo dunque di esaminare la fonte testuale più chiara.

Il capitolo terzo dell’*Esodo*, con una breve appendice nel sesto, allestisce un complesso labirinto onomastico; i nomi del Divino vi si sovrappongono, si intrecciano, si fondono, si distinguono fino quasi a contrapporsi, pur nominando quello stesso Dio che ha nell’*unità* la Sua caratteristica più evidente e distintiva rispetto alle altre culture che per molti secoli hanno circondato quella che ha accettato la *Torah* come testo sacro. Il capitolo XXXIV vi aggiunge degli attributi o definizioni, che completano e spiegano il senso del Nome principale o “proprio” del divino nella tradizione ebraica, il cosiddetto *Tetragramma*, ovvero il Nome composto dalle quattro lettere ebraiche *yud*, *he*, *vav* e ancora *he*. Studiare Nomi e attributi è cercare di capire l’espressione del monoteismo attraverso la chiave della sua dimensione semiotica, vale a dire dei segni caratteristici che lo definiscono.

Nei testi che prenderò in esame vi sono almeno due singolarità estremamente interessanti sul piano semiotico come su quello religioso:

- A. *in primo luogo*, questi brani sono fra i primissimi luoghi testuali in cui a Dio viene attribuita la volontà di presentarsi esplicitamente, cioè in un certo senso di *firmare* le Sue parole, asserendo e perfino

descrivendo la Sua identità, come nel prosieguito del testo biblico accadrà numerose altre volte, sempre in luoghi molto significativi della narrazione, come per esempio all'inizio del *Decalogo* – “Io sono il Signore tuo Dio”, *Anì Y-H-W-H Elo-hèkha*, “che ti ha fatto uscire dalla terra d’Egitto, da una casa di schiavitù” *Esodo XX, 1*³ – e poi in calce a tutte le norme più importanti che Egli ordina⁴: la firma tipica è *Anì Y-H-W-H*, da tradurre “Io, il Signore” o piuttosto, com’è d’uso, “Io sono il Signore”, dato che in ebraico non vi è mai voce verbale per la copula (Cfr. Volli 2012 e, trad. it. in Volli 2012a). Vi è cioè nel libro dell’*Esodo*, e, in generale, nella *Torah* a partire da questo punto, una *partecipazione enunciativa* del Soggetto divino, un Suo *dirSi includendoSi nel proprio dire*, molto più chiaro e frequente rispetto a quanto accadesse nel libro della *Genesi*, dove la parola divina era sì spesso presen-

tata sul piano diegetico, cioè narrata come tale, ma quasi mai sottoposta a un simile esplicito *embrayage attanziale*⁵: si narrava che essa *dicesse*, ma quasi mai essa stessa *si* nominava. La ragione è semplice, almeno sul piano narrativo: è evidente dal testo che nelle narrazioni della *Genesi* la presenza del divino è distintamente percepita, senza bisogno di auto-dichiarazioni formali. Da Adamo a Giacob-

³ Per un passo parallelo, precedente al nostro e significativo, anche se molto meno esteso, si veda *Genesi XV, 7*: “Io sono il Signore” *Anì Y-H-W-H*, “che ti ha fatto uscire da Ur dei Caldei per darti questa terra in eredità”. Un altro luogo ancora più vicino alla dimensione dell’*anteriorità* – che vedremo in seguito caratteristica di queste autodefinizioni – si trova nell’episodio (*Genesi XXVIII, 12-13*) del sogno di Giacobbe, dove a Giacobbe appaiono gli “angeli di *Elo-him*” che salgono e scendono da una scala fino in cielo; in cima a essa vi è *Y-H-W-H* che gli dice “Io [sono] *Y-H-W-H*, *Elo-him* di Abramo tuo padre e *Elo-him* di Isacco”. Fra gli altri problemi di questo passo estremamente denso, va notata una sorta di inversione di paternità, dato che la qualità di “tuo padre” viene attribuito al nonno di Giacobbe, Abramo, invece che al padre Isacco.

⁴ Per esempio, nel cap. XIX del *Levitico*, che contiene norme etiche essenziali.

⁵ Per *embrayage* in semiotica si intende il procedimento per cui all’enunciato prodotto dalla narrazione con i personaggi che vi compaiono viene attribuito il potere di riferirsi al mondo reale da cui esso, in quanto oggetto di narrazione, è in linea di principio ontologicamente separato. In particolare, per quel che ci riguarda qui, a uno dei *personaggi narrati*, la Divinità, viene implicitamente ma fortemente attribuita un’*esistenza reale* esterna al testo e la sua stessa *autorialità*. Ciò che rende la situazione più complicata è il fatto che certe affermazioni siano compiute sotto forma di *enunciazione enunciata*. All’interno dell’enunciazione del testo, cioè, e in questo caso nel racconto della *Torah*, si presenta una *seconda enunciazione*, un altro dire, attribuito a un personaggio del primo racconto. Per esempio la *Torah* dice che Dio dice che... In termini moderni, l’*enunciazione enunciata* sta *fra virgolette*. Nel caso in discussione l’enunciazione enunciata è in prima persona (*Anì*, “Io”) e afferma certe proprietà del soggetto enunciatore, i Nomi e i predicati di Dio detti da Lui. Se al testo è attribuita una veridicità, com’è evidentemente il caso della *Bibbia* per i credenti, quest’*enunciazione enunciata* in prima persona da parte di Dio è *particolarmente autorevole*, perché si tratta, per così dire, della rivelazione di una rivelazione. Essa è considerata “reale” non solo fuori dalle virgolette del discorso divino, ma anche fuori di quelle più esterne dell’intera narrazione biblica. È una *verità del mondo*, anzi, come sostiene Maimonide all’inizio del *Mishneh Torah*: “il primo dei precetti positivi è *sapere* [corsivo mio; “sapere”, non “credere” UV] che vi è un Dio, come si dice nell’*Esodo*, ‘Io sono Y-H-W-H, il vostro Dio.’” [2006 “Positive commandments” 1; trad. mia UV].

be, il dialogo con Dio scorre facilmente e anche le espressioni divine più solenni e più dure – come la cacciata da ‘Eden o la condanna di Sodoma – non hanno bisogno di una “firma” esplicita. Al massimo capita che “Dio era in questo luogo e io non lo sapevo”, come nota Giacobbe alla fine dell’episodio del sogno della scala (*Genesi XXVIII,16*); ma non ci sono dubbi sull’origine delle Sue parole e sul Suo Nome. Solo di fronte a persone che non ci conoscono, infatti, ci si presenta dicendo il proprio nome; se siamo conosciuti non ne abbiamo bisogno. Il che permette di ritenere che, dal punto narrativo, questa autonominazione dell’*Esodo* sottintenda che sia intervenuto un problema semiotico sul Nome e dunque sull’identità divina che nel periodo patriarcale non si presentava. Ciò, fra l’altro, potrebbe essere un’indicazione testuale contraria alle correnti ipotesi evoluzionistiche sulla religione di Israele⁶, la quale, secondo tale punto di vista, si sarebbe precisata lentamente da un semplice culto tribale all’enteismo (un solo Dio per quel popolo, che non ne esclude altri per altri popoli) fino al monoteismo vero e proprio, che sarebbe stato raggiunto assai tardivamente. Ma, in questo caso, la necessità di precisare il soggetto divino sarebbe più

⁶ Si veda per un esempio Filoramo (ed 1999), in particolare il saggio di C. Grottanelli sull’ebraismo pre-esilico. Questo ragionamento vale naturalmente solo se si accetta l’ordine narrativo del testo. Se lo si sovverte, come fa l’*Ipotesi Documentaria*, la cronologia delle forme di fede dipende da quella attribuita al testo, ma anche il percorso inverso, il che rende circolare il ragionamento.

forte all’inizio che nel prosieguo della narrazione⁷. Ne vedremo in seguito le ragioni. Per ora sia sufficiente rilevare nel testo dell’*Esodo* le tracce di una certa distanza, che secondo la narrativa biblica si è frapposta durante l’esilio egiziano fra Dio e i discendenti di quei Patriarchi che avevano invece con Lui un rapporto così intenso e continuativo da poter essere considerato consuetudine, se non proprio confidenza. Del resto, il penultimo versetto del capitolo precedente al brano che intendo esaminare (*Esodo II,24*), e poi, di nuovo, altri due nel corso del brano (III,7; III,9) lo confermano, dicendo che finalmente Dio, al tempo di Mosè, “*udì il lamento*” del popolo di Israele e “*si ricordò della Sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe*”. Ciò tematizza non una *smemoratezza divina*, che sarebbe incompatibile con la definizione stessa della Divinità, ma certamente una delle Sue numerose “eclissi” – così Buber – o, come piuttosto si usa dire in linguaggio talmudico, *estèr panim*, ovvero “nascondimento dei volti divini” oppure, ancora, allontanamento dalla scena della Storia, che si tradurrebbe, per il popolo di Israele, in una perdita di confidenza con il Divino e nel bisogno di ritrovare quasi daccapo il contatto l’identità divina, proponendo così il problema semiotico appena discusso. Per quanto sia complesso e assai dibattuto nella tradizione ebraica il tema del rapporto con il divino durante l’esilio, è chiaro che

⁷ Naturalmente a patto di considerare fondata la cronologia interna al testo, che molti studiosi biblici, a partire dall’*Ipotesi Documentaria*, rifiutano.

la necessità di *presentarsi* negli episodi che esamineremo è motivata da una sopravvenuta distanza fra Dio e i discendenti di Giacobbe.

- B. La *seconda caratteristica* di questi brani, che parzialmente peraltro ne spiega la prima, è che si tratta dei soli luoghi testuali della *Torah* in cui Dio accetti di *discutere* sulla propria “firma” e, dunque, di *spiegare* il proprio Nome. Non si limita cioè a *enunciarlo*, ma lo *commenta* benché enigmaticamente, lo *riformula* più volte e in un certo senso, come vedremo, lo *motiva*. Il che è di particolare interesse per noi, perché ciò implica necessariamente una sorta di *semiotica implicita del sacro*, cioè una teoria su come si possa o si debba *parlare* di Dio. Il tema del Nome è centrale rispetto alla percezione del sacro nella tradizione ebraica, anche perché questa percezione è spesso qualificata come auditiva – ossia linguistica e afferente al registro verbale – e *non* iconica o comunque visiva⁸. Occorre ricordare preliminarmente che il libro stesso in cui questo brano è contenuto, per ragioni del tutto indipendenti dal tema di cui sto discutendo⁹, si chiama in ebraico *Sefer*

Shemòt, ossia “*Libro dei nomi*”. Senza dubbio è un caso, ma interessante: il nostro problema è come e perché il Santo *Si nomini* nel *Libro dei nomi*.

Mi propongo dunque di portare alla luce questa autocomprensione, che presenta aspetti piuttosto sorprendenti, tanto sul piano semiotico quanto su quello teologico, rispetto al modo comune nella tradizione occidentale di definire il divino, cioè come un certo *ente*, dotato di una struttura che può essere piuttosto complessa e perfino misteriosa, la cui essenza sarebbe comunque nominata adeguatamente dal *nome comune* “dio”: un nome che funziona come tutti gli altri nomi, esattamente come il suo oggetto è un ente superiore agli altri, ma dotato dello stesso essere. Se usato senza articolo, e spesso con l’iniziale maiuscola, come si fa generalmente nella cultura cristiana, questo nome comune alluderebbe all’unicità del suo referente. Tale unicità espressa per antonomasia introduce essenziali cambiamenti concettuali, ma non richiederebbe un cambiamento di nome, una distinzione onoma-

⁸ L’espressione più completa è *Deuteronomio IV, 15-19*: “Poiché dunque non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sul Horev dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita, perché non vi corrompiate e non vi facciate l’immagine scolpita di qualche idolo, la figura di maschio o femmina, la figura di qualche animale, la figura di un uccello che vola nei cieli, la figura di una bestia che striscia nel suolo, la figura di un pesce che vive nelle acque sotto la terra”.

⁹ La ragione è che tutti i libri del *Pentateuco* in ebraico traggono il loro nome dalla prima espressione importante che ricorre nel testo. Così *Ge-*

nesi è chiamata originariamente *Bereshit*, cioè “in principio” ed *Esodo* è *Shemòt*, cioè “nomi”, per il fatto che il primo versetto dice *Ve-èlle shemòt benè Israèl habaïm Mitzràim...*, vale a dire “Questi [sono] i nomi dei figli di Israele che vennero [in] Egitto con Giacobbe”. La ragione di questa enumerazione è stata molto discussa, perché si tratta di una ripetizione rispetto a un elenco analogo che si trovava alla conclusione del libro precedente. Una delle ragioni offerte dai commentatori è che i nomi esprimono individualità, dunque la condizione umana che sarà negata dalle condizioni abbruttenti della schiavitù; un’altra è che i nomi, appartenendo alla lingua ebraica implicano la sopravvivenza di una cultura autonoma rispetto alla potenza assimilatrice della civiltà egiziana. Entrambe queste spiegazioni si riferiscono a quella importante dimensione semiotica dei nomi, che discuteremo nel testo a proposito dei Nomi divini.

stica¹⁰. Vale infatti la pena di precisare qui sommariamente che “dio” è una parola di origini indoeuropee legata alla radice **deiwa*, che indica la luminosità della volta celeste, da cui probabilmente deriva anche *dies*, il “giorno” latino, e anche il nostro “giorno”, dal latino *diurnus*. Da **Dieus* deriva il greco *Zeus*; da **Dieus-pater* il latino *Juppiter* e naturalmente hanno la stessa origine *deus*, *theòs* e l’aggettivo *divus*, con il senso più generale di “nobile, alto, glorioso”. Le forme germaniche *God*, *Gott* ecc. appaiono invece legate a una radice indoeuropea **ghut* che darebbe il sanscrito *havate* e l’antico slavonico *zovetu*, con il significato centrale di “invocare”, magari con un dono. Le forme slave *Bog*, in russo ecc. sarebbero invece legate alla radice sanscrita **bhaj*, con il senso di “distribuire, regalare”. Luminoso, generoso, da invocare, comunque il dio della tradizione indoeuropea è esemplare di una serie, eventualmente rimasto solo dopo la fine del politeismo. Si tratta cioè per origine e funzionamento logico di un *nome comune*. Vedremo come la *Bibbia* si sforzi di sfuggire proprio a queste determinazioni grammaticali e ontologiche.

2. La teoria del nome vero

Prima di chiederci che cosa siano dunque i Nomi divini nella tradizione ebraica e cercare di capire le ragioni e le regole per il loro uso, bisogna brevemente introdurre la teoria dei nomi

¹⁰ Anzi, è evidente che il cristianesimo, organizzandosi nell’ambito culturale greco-romano, *abbandona* l’idea di un nome *proprio* del Dio unico, traducendo con il nome comune Signore (*kurios*, *dominus*) il *Tetragramma*, e poi rendendolo ancora come Dio o Padre, ovvero altri nomi comuni. Il piano onomastico è dunque un indizio importante della separazione fra ebraismo e cristianesimo.

implicita nella *Torah*, perché essa rende particolarmente rilevante la nostra questione. I nomi sono trattati, a partire dal racconto della creazione e fino ai libri storici e profetici, come *designatori rigidi* e, *allo stesso tempo*, come *descrizioni definite*¹¹. Ogni nome cioè, secondo la concezione biblica, aderisce fortemente a ciò che designa, sembra appartenere all’essenza del suo oggetto e insieme non è percepito come un puro suono arbitrario, ma descrive in qualche senso le sue proprietà definitorie.

Il primo di questi due aspetti risulta evidente soprattutto da quei versetti dell’episodio della creazione in cui le cose vengono nominate. La creazione stessa, com’è raccontata dalla *Torah*, possiede una dimensione fortemente linguistica. Per dieci volte, nel primo capitolo della *Genesi*, Dio “disse” (*va-yòmer*) qualcosa all’imperativo (“sia la luce”, “vi sia un firmamento”, “brulichino le acque...” ecc.) e almeno nel caso può significativo, il primo, la clausola viene quindi ripetuta come

¹¹ Un designatore rigido è un termine che “si riferisce alla medesima entità in tutti i mondi possibili” (Kripke 1999), cioè che è legato al suo oggetto da una sorta di necessità che noi riconosciamo ai nomi propri grazie al fatto che vi è stato un momento inaugurale in cui il nome è stato dato: non era necessario che il secondo re di Israele si chiamasse David, ma l’individuo denominato da quel nome, una volta che gli sia stato dato, è *lui*, quali che siano le sue vicissitudini. Le descrizioni definite sono sintagmi nominali formati dall’articolo determinativo singolare seguito da un nome comune semplice o complesso, cioè catturano un individuo specificando qualche sua proprietà, purché unica (Russell 1905). Nell’uso linguistico della filosofia analitica contemporanea, almeno nella sua versione standard, i due concetti sono antitetici: il designatore rigido è tale proprio perché è vuoto, una descrizione non è rigida perché si riferisce a una proprietà del suo oggetto che potrebbe non esserci.

un fatto, all'indicativo¹². Cinque volte queste azioni creative sono seguite da quello che – del tutto impropriamente in questo caso, ma seguendo l'uso filosofico di Kripke – possiamo chiamare un “battesimo”, cioè *l'assegnazione esplicita* di un nome, come per esempio nel passo “Dio chiamò la luce ‘giorno’ e le tenebre ‘notte’...”¹³. Altre azioni semiotiche di questo testo inaugurale sono le benedizioni pronunciate da Dio, assieme alla Sua constatazione, reiterata sei volte, che i frutti dei vari atti creativi possiedono valore: “e Dio vide che era una cosa buona” o “molto buona”.

Un ulteriore passaggio importante di questa teoria originaria dei Nomi si incontra nel versetto *Genesi XXI,9*: “Allora il Signore Dio formò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti i volatili del cielo e li condusse all'uomo *per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome.*” Dunque, i nomi sono *assegnati* dall'umanità, almeno quelli degli esseri viventi; sono *arbitrari* ma *insieme* sono *giusti* (letteralmente: *asher likrà lo... hu shemò* “come lo chiamerà, questo [sarà] il suo nome”), e dunque hanno *potere esplicativo*. Di più, chi li conosce dispone, in un certo senso, dell'oggetto nominato. Dice Martin Buber nel suo *Mosé* (1947):

Il vero nome di una persona esprime la sua essenza, sicché costui è in qualche modo presente nel nome e questa relazione ha

¹² Almeno nella traduzione in lingue occidentali. In ebraico l'organizzazione dei modi verbali è assai diversa, ma non è possibile discutere qui questo aspetto.

¹³ Il verbo usato qui, *vaykrah*, viene dalla radice *qr'*, che significa “leggere” oltre che “chiamare”, “proclamare”. Lo stesso verbo è usato in riferimento all'azione di Adamo, che dà nomi agli animali. Dunque, si può sostenere che egli “legga” la loro essenza e l'arbitrarietà della sua azione sia dunque relativa.

forma tale che chiunque conosca il nome e sappia come pronunciarlo correttamente può controllare la persona. La persona in sé è inavvicinabile, oppone resistenza, ma attraverso il nome diventa avvicinabile, chi pronuncia il nome ha potere su di lei.

La teoria del nome vero, che evoca l'essenza della cosa, si applica centinaia di volte nel testo biblico, soprattutto a persone e a luoghi. Così, subito dopo il passo della Creazione, il testo gioca su due voci dello stesso verbo “vivere”: “l'uomo chiamò sua moglie Eva (*Havah* = vivente), perché ella fu la madre di tutto ciò che vive (*kol hāi*)”, (*Genesi III,21*). Pochi versetti dopo, la nominazione di Caino (*Kāyin*) viene accostata all'enigmatico commento di Eva per il primo parto della Storia: “acquistai (*kaniti*) un uomo con il (cioè forse: dal) Signore”. Il secondo figlio di Adamo è Abele (*hēvel*, che significa vapore, alito, fumo e persino inconsistenza) ed è proprio sul *fumo* del suo sacrificio che sale al cielo, mentre quello di Caino viene respinto, che si accende la disputa. Il terzo figlio è Set e Adamo spiega: “*perché* Dio pose – *sat* – per me altro seme al posto di Abele”. E così via fino ad Abramo, che quando accetta il patto con Dio, da *Avrām* che era, viene rinominato *Avrahām*, cioè padre di moltitudini¹⁴, a Mosé (che il testo in-

¹⁴ *Genesi XVII,5* “Non ti chiamerai (*ikarè*) più con il nome di *Avrām*, il tuo nome sarà *Avrahām*, perché ti ho reso padre (*av*) di una moltitudine (*hamòn*) di popoli”, mentre prima lo era solo del popolo di Arām da cui proveniva. Così il commento del principale esegeta della tradizione ebraica, Rashì, *ad loc.* (trad. it., p. 120). E allo stesso tempo (*Genesi XVII,15*) *Sarày* diventa *Sarah*, perché il primo nome “significa ‘mia principessa’, principessa cioè per me e non per gli altri”, mentre con il secondo “ella sarà principessa per tutti” (Rashì *ad loc.*, trad. it. 1985 p. 123). Va notato che a Sarah viene attribuito anche un terzo nome, *Yiskà*, sulla base di *Genesi XI,29*. Scrive Rav Shlomo Bekhor (*I primi grandi uomini*, testo com-

interpreta come “salvato dalle acque”) e a praticamente a tutti i personaggi biblici. Lo stesso accade per i luoghi, che, secondo il testo, vengono chiamati a seconda dei fatti che vi si svolgono. Queste spiegazioni bibliche solo raramente sono accettabili da un punto di vista linguistico, spesso appaiono infondati agli occhi del filologo; più che etimologie, sono eziologie. Ma non è questa discussione sulle paraetimologie che importa qui. Ci interessa invece sottolineare che i nomi, anche i nomi propri

mentato di *Genesi I-XXII*, Ed. Mamash, Milano 2003): “Sarà stessa venne chiamata Yiskà (dal verbo *sakhà*), e significa vedere, guardare perché poteva vedere il futuro con l’ispirazione divina e perché tutti guardavano la sua bellezza (*Meghillah 14a*); per Rashì Yiskà indica inoltre il concetto di *nessikhùt*, aristocrazia (*Berakhòt 13b*; Rashì *ad loc.*). Il *Maharàl* di Praga approfondisce il significato di entrambi i nomi di Sarah. La donna, per questo autorevole commentatore, ha due missioni: la prima, dalla nascita, la seconda quando si sposa, da compiere assieme al marito e in armonia con lui. *Yiskà* è quindi il nome che indica la sua grandezza personale, mentre il nome *Sarày*, che indica la sua missione in quanto moglie di Avraham e madre di Israel, viene impiegato solo a partire dal suo matrimonio. Si tratta di un ragionamento che può sconcertare un lettore moderno, ma rientra perfettamente nel tipo di teoria implicita dei nomi che stiamo discutendo. È interessante notare, a proposito del passaggio subito dai nomi di *Avraham* e *Sarah*, che esso consiste nell’aggiunta di una stessa lettera *he*, la stessa che, come vedremo, rende grammaticalmente inusuale il Nome divino *Elo-him* rispetto al plurale ordinario *Elìm*, dalla parola *El* (dio). Il linguista Joel M. Hoffman, nella sua storia della lingua ebraica (2004, pp. 39-44), suggerisce che esista una relazione con l’innovazione dell’ebraico rispetto alle scritture circostanti, che consiste nell’esistenza di lettere “*matres lectionis*”, usate oltre che per il loro valore consonantico come segno della presenza di certe vocali. *He* è una di queste lettere, e introdurrele nel nome di alcuni Patriarchi e nel Nome divino stesso costituirebbe una marcatura culturale. Quest’analisi vale anche per il *Tetragramma*, composto solo da *matres lectionis*.

assegnati nel corso della narrazione, appaiono nella Torah come nomi *giusti*, veri, attaccati all’essenza del loro oggetto (vale il principio citato sopra *asher likrà lo... hu shemò*), dunque sono designatori rigidi, e *insieme* però rivelatori di una proprietà: quando *Avrà̀m* diventa *Avrahà̀m*; oppure quando *Ya‘aqòv*, dopo il combattimento notturno con l’angelo, diventa *Israel*¹⁵, il nuovo nome (in quest’ultimo caso aggiuntivo, e non sostitutivo del primo) designa una *verità*, perché la proprietà è nuova come il nome. Tale aggiunta, però, entra allora nelle “proprietà essenziali” del personaggio. Il personaggio biblico *Avrà̀m* muta quando diventa *Avrahà̀m* e il cambiamento del nome descrive una trasformazione della sua identità.

Questo è un punto particolarmente significativo e idiosincratico della teoria biblica implicita della nomenclazione: chiamare Giacobbe *Ya‘aqòv* o chiamarlo *Israel* non è la stessa cosa, anche se i nomi sono entrambi “giusti” e hanno lo stesso riferimento estensionale, il figlio secondogenito di

¹⁵ Cito l’intero passo, così pieno di questioni di nomi da richiedere una grande attenzione (*Genesi XXXII, 25-31*): “25. Giacobbe rimase solo e un uomo lottò contro di lui fino allo spuntar dell’aurora. 26. Vedendo che non riusciva a vincerlo, lo percosse nell’articolazione del femore e l’articolazione del femore si lussò mentr’egli continuava a lottare con lui. 27. Quegli disse ‘Lasciami andare perché spunta l’aurora’. Rispose ‘Non ti lascerò partire se non mi avrai benedetto’. 28. Gli domandò ‘Qual è il tuo nome (*mah shemècha*)?’ Rispose ‘Giacobbe’. 29. Riprese ‘Non ti chiamerai più Giacobbe ma Israele, perché hai combattuto con Dio (*lo Ya‘aqòv leamàr ‘od shemchà ki-im-Israel ki-sarita im Elo-him*) e gli uomini e hai vinto’ 30. Giacobbe allora gli chiese ‘Dimmi il tuo nome (*aghidà-na shemècha*), ti prego!’ Gli rispose ‘Perché chiedi il mio nome?’ e qui lo benedisse. 31. Allora Giacobbe chiamò quel luogo *Penuèl* perché, disse, ‘ho visto Dio faccia faccia (*ki rahiti Elo-him panim el-panim*), eppure la mia vita è rimasta salva’.

Isacco. Si allude a strati e potenzialità diverse di tale persona, ad aspetti diversi della sua personalità¹⁶. Come vedremo, questo aspetto è particolarmente significativo per i Nomi divini. Anche in questo caso, chiamare Dio in un modo o nell'altro, e perfino descrivere le Sue azioni sotto un Nome o un altro, ha per i commentatori ebrei un significato differenziale.

Se si confronta questo atteggiamento con le teorie dei nomi contenute nel testo fondatore della filosofia del linguaggio occidentale, il *Cratilo* di Platone, è facile constatare che nella tradizione ebraica i nomi sono, allo stesso tempo, arbitrari e naturali, *nomoi* e *fysei*; questo significa che la loro arbitrarietà, l'essere frutto di un atto storico di nominazione, non impedisce che essi colgano un'essenza reale della cosa, o che siano pensati in questo modo. Certamente si tratta di una concezione più naturalistica che convenzionalista: l'ebraico è pensato come *lāshon ha-kòdesh*, lingua santa o 'della santità'. Ma l'azione dell'uomo è essenziale per determinarla.

¹⁶ Ciò può sembrare un po' strano dal punto di vista logico, ma si spiega perfettamente pensando che i nomi biblici sono *anche* descrizioni definite. Qualcosa del genere del resto avviene in certi "nomi motivati" anche nella nostra pratica. Se si dice che la Gran Bretagna venne chiamata Regno Unito dopo la fusione fra le corone di Inghilterra e Scozia e che però, allo stesso tempo, il suo nome fa riferimento alla provincia francese da cui partì l'invasione normanna, ci si trova in un contesto problematico simile. "In the Scriptures there is the closest possible relationship between a person and his name, the two being practically equivalent, so that to remove the name is to extinguish the person (*Numeri XXVII,4; Deuteronomio VII,24*) To forget God's name is to depart from Him". *Zondervan Pictorial Bible Dictionary*, p. 571 (1964).

3. Al roveto

Consideriamo ora il luogo testuale in cui avviene la "rivelazione" dei Nomi divini, così la valuta la tradizione ebraica, anche se, come vedremo, nell'idea di rivelazione come atto inaugurale di una conoscenza e in questo caso della conoscenza dei Nomi divini, si cela un problema. È il celebre episodio del *roveto ardente*, all'inizio dell'*Esodo*. Ci interessa, in particolare, buona parte del capitolo III e l'inizio del capitolo VI, con la "coda" dei due versetti del capitolo XXXIV, in cui sono enunciati gli "attributi" di Dio¹⁷:

3. 1. E Mosè fu pastore con il gregge di Itrò suo suocero, sacerdote di Midiàn. E guidò il gregge oltre il deserto [*achàr ha-mi-dbàr*] e venne al monte di Elo-him, al Horev [*Sinai*]. E apparve un angelo [*malàkh*] di *Y-H-W-H* a lui in fiamma di fuoco in mezzo al roveto. E vide ed ecco il roveto brucia nel fuoco e il roveto non è lui stesso consumato. E disse Mosè: "Mi sposterò e vedrò questa grande apparizione. Perché non brucerà il roveto?" 2. E vide *Y-H-W-H* che egli si spostava per vedere. E chiamò verso di lui *Elo-him* in mezzo al roveto e disse: "Mosè, Mosè," e disse: "Eccomi". 3. E disse: "Non avvicinarti qui. Cava i tuoi sandali dai tuoi piedi perché il luogo sopra il quale stai, suolo sacro è esso". 4. E disse: "Io sono *Elo-him* di tuo padre, *Elo-him* di Abramo, *Elo-him* di Isacco ed *Elo-him* di Giacobbe". E ascose Mosè il suo volto, perché ebbe timore di

¹⁷ Utilizzo qui la traduzione di Erri De Luca (1994), per la sua estrema fedeltà alla lettera del testo, che mi permetterà di semplificare la mia analisi. Mi sono solo permesso di applicare il trattino di separazione a *Elo-him* e nel sostituire la resa di De Luca del Tetragramma con le quattro lettere latine, secondo quanto già statuito in una nota precedente. Sono state inserite anche alcune traslitterazioni di parole fra lettere quadre, mentre le brevi spiegazioni testuali di De Luca sono in corsivo fra parentesi tonde.

guardare verso *Elo-him*. 5. E disse *Y-H-W-H*: “Vedere ho visto l'afflizione del Mio popolo che è in Egitto. E il loro grido ho udito a causa dei suoi oppressori, perché ho conosciuto i suoi dolori. [...] 10. E adesso va, e ti manderò presso Faraone. E fai uscire il Mio popolo, i Figli d'Israele, dall'Egitto”. 11. E disse Mosè a *Elo-him*: “Chi sono io che andrò presso Faraone? E che farò uscire i Figli d'Israele dall'Egitto?” 12. E disse: “Poiché sarò con te e questo è per te il segno che Io ti ho mandato: quando farai uscire il popolo dall'Egitto servirete *Elo-him* sopra questo monte”. 13. E disse Mosè a *Elo-him*: “Ecco io vado verso i Figli d'Israele e dirò loro: ‘*Elo-him* dei vostri padri mi ha mandato a voi. E diranno a me: qual è il Suo Nome; cosa dirò loro?’ 14. E disse *Elo-him* a Mosè: “Sarò ciò che sarò”. E disse: “Così dirai ai Figli d'Israele: Sarò mi ha mandato a voi”. 15. E disse ancora *Elo-him* a Mosè: “Così dirai ai Figli d'Israele: *Y-H-W-H Elo-him* dei vostri padri, *Elo-him* di Abramo, *Elo-him* di Isacco ed *Elo-him* di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il Mio Nome per sempre: e questo il ricordo di Me di generazione in generazione. 16. Vai e radunerai gli anziani di Israele e dirai loro: *Y-H-W-H Elo-him* dei vostri padri è apparso a me, *Elo-him* di Abramo, Isacco e Giacobbe per dire: visitare ho visitato voi e ciò che vi è stato fatto in Egitto. [...] 18. E ascolteranno la tua voce. E verrai tu e gli anziani di Israele al re d'Egitto e direte a lui: *Y-H-W-H Elo-him* degli ebrei è venuto incontro a noi e adesso lascia che noi si vada per un cammino di tre giorni nel deserto e sacrificheremo a *Y-H-W-H* nostro *Elo-him*.”

6. [...] 2. E parlò *Elo-him* a Mosè. E disse a lui: “Io sono *Y-H-W-H*” 3. E Mi rivelai ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe in Nome di *El Shad-dai*. E il Mio Nome *Y-H-W-H* non l'ho fatto conoscere a loro. [...] 6. Perciò di ai Figli d'Israele: Io sono *Y-H-W-H* e vi farò uscire da sotto i fardelli d'Egitto e vi libererò dal loro servizio. E vi riscatterò con braccio disteso e con grandi giudizi. 7. E prenderò voi per Me come popolo e sarò per voi come *Elo-him*. E saprete che Io sono *Y-H-W-H* vostro *Elo-him*, Colui che vi fa uscire da sotto i fardelli d'Egitto.

34. 6. E traversò *Y-H-W-H* davanti al Suo volto e chiamò: “*Y-H-W-H* è *Y-H-W-H*, *El* misericordioso e prodigo di favore. Lento all'ira e abbondante di grazia e verità. 7. Custodisce grazia per migliaia, solleva colpa e torto e peccato. E assolvere non assolverà, persegue una colpa di padri su figli e su figli di figli” fino ai terzi e ai quarti”.

Per cercare di capire questi testi bisogna iniziare dipanandone il tessuto metaforico e studiarne da vicino le scelte significanti, anche inseguendo la sua ermeneutica etimologica tradizionale. La scena si apre in un luogo “oltre il deserto”; ma questo deserto o steppa suona in ebraico *ha-midbàr*, che è stato letto talvolta come “il” (*ha*), “dal” (*mi*), *davar*, che in ebraico significa “parola” ed, eventualmente, anche “cosa”. Alcuni autori della tradizione si sono sentiti dunque autorizzati a pensare che Mosè dunque vada in questa circostanza *al di là di ciò che viene dalla parola*, dal dicibile¹⁸.

Quale che sia la natura del suo viaggio, egli si trova così presso l'*har ha-Elo-him*, sul “monte di *Elo-him*”, nominato qui come *Hòrev*, che è identificato dalla tradizione con il monte *Sinà*¹⁹. *Elo-him* è il primo Nome divino che incontriamo in questo passo (ma anche nella *Torah* in generale); qui è in posizione enunciativa, in bocca al narratore, non a un personaggio e dunque è inteso essere referenziale, come accade spessissimo nel testo biblico, a partire dal suo primo versetto (*Bereshit barà*

¹⁸ Devo questa lettura a Haim Baharier. Per una riflessione sul regime ermeneutico di una simile spiegazione, si veda il cap. V delle mie *Lezioni di filosofia della comunicazione*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

¹⁹ Come vedremo in seguito, quest'identificazione non è priva di problemi. Per un'interpretazione diversa del senso di questo nome si vedano le osservazioni di Joel M. Hoffman (2004) già riportate.

Elo-him..., “in principio creò Dio...”). A partire dalla traduzione dei LXX si usa rendere questo Nome nelle lingue occidentali con “Dio”, “God”, ecc. È abbastanza chiaro che la parola derivi da un nome comune *El*, spesso usato pure nel testo biblico come nome divino ma che indica anche genericamente autorità ed eccellenza. Per esempio, esso viene impiegato anche per nominare giudici, potenti, Patriarchi... Lo ritroveremo oltre nel testo e lo analizzeremo allora vari parenti di questo Nome sono disponibili nelle lingue semitiche, fra cui naturalmente l’arabo *Allah*.

La peculiarità più evidente di *Elo-him* è di *sembrare* un plurale: la desinenza *-im* è standard in ebraico per il plurale dei nomi maschili, anche se non indica necessariamente plurali semantici, come per esempio accade nel caso, in realtà originariamente duale, di *shamàim*, “cielo”, e *màim*, “acqua”. Grammaticalmente, però, *Elo-him* non può essere il plurale di *El*, che in effetti fa regolarmente *Elìm*, testimoniato abbastanza spesso nelle pagine della *Torah*, nel senso già ricordato di personalità di rilievo, ma anche di dei o idoli. Qualche volta *Elo-him* viene usato come soggetto dell’enunciazione in frasi con il verbo al plurale, che però può essere benissimo un plurale maiestatico; assai più spesso, però, questo parla al singolare e, comunque, i verbi diegetici che gli si riferiscono sono quasi sempre coniugati al singolare, come per esempio ai versetti 4 e 6 del cap. III appena citati²⁰. Ogni lettura che pretenda di dedurre qualche aspetto politeistico dalla forma di questo nome è dunque certamente discutibile. Anche questo Nome,

²⁰ Un’eccezione interessante è in *Esodo XXXII,4*, quando gli ebrei attribuiscono al vitello d’oro costruito da Aronne il titolo di *Elo-him*, ma idolatrando gli attribuiscono un verbo al plurale “che ti hanno fatto uscire d’Egitto” *heélüha me-èretz Mizraim*.

apparentemente più semplice di quelli che incontreremo in seguito, segnala un’anomalia: un plurale che non è plurale, una derivazione grammaticale che non funziona, uno *scarto* non solo rispetto alla grammatica ma anche alla semantica stabilita.

È interessante però che subito dopo, al versetto 2, il soggetto dell’apparizione che si prepara non sia descritto come Dio, ma come un angelo (*malàkh*). Gli angeli nella tradizione biblica sono espressioni della volontà divina assai poco sostanziali, che fanno quel che devono e poi spariscono senza lasciar traccia, tanto che, come abbiamo appena visto in riferimento alla lotta di Ya’aqòv, non possono dire il proprio nome, forse perché semplicemente non ne hanno uno fisso, tanto esso è dipendente dalle loro fugaci missioni, come suggerisce Rashì *ad loc.*²¹. Ya’aqòv, tuttavia, avendo combattuto contro un angelo, ricevette poi un nome che significa ‘colui che lotta con Dio’ (*El*), non contro l’angelo. E così Mosè, nel seguito dell’episodio, parlerà con Dio, non con l’angelo. Abituati come siamo a un’idea quasi-politeistica degli angeli come creature sostanziali, siamo in difficoltà a capire una concezione per cui l’angelo è anche etimologicamente legato a un “lavoro” o un’opera, e tutto sommato andrebbe tradotto al meglio come “apparizione”.

Bisogna ancora notare che l’angelo è qualificato come *malàch Y-H-W-H*, che si usa tradurre con “angelo del Signore”. Incontriamo così il secondo Nome (non per importanza, ma per ordine di apparizione) del nostro episodio e anche della *Torah* (dove non appare prima del versetto *Genesi II,4*), quello che viene chiamato *Tetragramma*, con un’espressione descrittiva greca che è in realtà *il nome di un nome*. È un’espressione che non si usa per altri scopi in ebraico se non per nominare Dio, e che non

²¹ Approfondirò questo tema in un capitolo successivo di questo libro.

ha significati espliciti, anche se il commento su quelli impliciti è sterminato. È il “Nome proprio di Dio”²². Lo si può associare etimologicamente al verbo essere, *haià*, come vedremo in seguito, ma non corrisponde a nessuna voce verbale identificabile. La questione del suo senso è resa più difficile per il fatto che il Tetragramma è impiegato nella tradizione ebraica come *pura scrittura* e non ha una resa fonetica stabilita, dato che, almeno dai tempi del Secondo Santuario, è stato proibito (e per gli ebrei resta ancora oggi proibito) pronunciarlo, cosa che era possibile, fin che il Tempio esisteva, ma solo nel Giorno dell’Espiazione (*Yòm Kippùr*), quando il Sommo Sacerdote pronunciava questo Nome nell’isolamento del *Qòdesh ha-Qodashim*, il *sancta sanctorum* del Santuario. Dalla distruzione del Santuario, tale Nome non è più stato pronunciato in forma rituale e non esiste una tradizione che ne abbia serbato il suono esatto. Per chiarire questo punto, bisogna ricordare che la scrittura originale ebraica della *Bibbia*, fino almeno al sesto secolo della nostra epoca circa, non comprendeva i segni vocalici (mancanti ancora oggi in libri e giornali israeliani), e in primo luogo nel rotolo – *séfer* – usato nella lettura liturgica della *Torah*. Conseguentemente, la pronuncia esatta che il Sommo Sacerdote usava non può essere stata precisata né trasmessa per iscritto e a questo proposito oggi possiamo solo fare congetture.

²² Così il Rambàn, la cui citazione è tratta da (1973, vol II p. 585). Questa definizione di nome proprio si può convalidare anche notando un uso linguistico importante: mentre è normale e comunissimo che il nome *Elohim* sia sottoposto a suffissi possessivi (*Eloè-kha*), “il tuo E.”; *Eloh-ènu*, “il nostro E.” ecc., quest’uso non si applica mai al Tetragramma. Per affermare un possessivo – attivo o passivo che sia – nei suoi confronti si usa invece la formula, tipica delle benedizioni, “*Y-H-W-H Elo-hènu*”, come se il Tetragramma fosse appropriabile solo attraverso *Elo-him*.

La vocalizzazione del Nome che si legge da millecinquecento anni nei testi ebraici viene fatta risalire a quella della parola con cui il Tetragramma è *sostituito* nel contesto liturgico, *Adonài*, vale a dire “mio Signore”: il “Nome del Nome”, come lo chiama Lévinas²³. Le consonanti di *Adonai* non hanno alcun rapporto con quelle del Tetragramma. Il suggerimento della diversa lettura sarebbe però reso esplicito dal fatto che il Tetragramma è vocalizzato²⁴ (quando lo è) con gli stessi segni diacritici usati per *Adonai*. E però, a guardar bene, la punteggiatura non è esattamente la stessa di questa parola, ma solo piuttosto simile²⁵; e del resto *Adonai* non è il modo normale

²³ Emmanuel Levinas (1982, p. 150). La vocalizzazione del Tetragramma secondo le vocali di “*Adonai*” viene attribuita ai Masoreti, con l’intenzione di ricordare la doppia pronuncia. Da questa vocalizzazione pedagogica, presa alla lettera da un traduttore cristiano del XVI secolo deriverebbe la scrittura scorretta “Jehovah” che in italiano diventa ancor più incongruamente “Geova”. L’altra vocalizzazione corrente “Javeh” deriva invece dall’idea che si tratti di una voce del verbo essere, come abbiamo già accennato. Se si trattasse di una terza persona singolare della radice corrispondente, le vocali dovrebbero essere queste; meno diffusa è la vocalizzazione “Yahuh” o “Yehu”, forma quest’ultima che compare qualche volta nella *Bibbia*, soprattutto all’interno di altri nomi. Secondo chi sostiene questa ipotesi si tratterebbe di una sorta di “Grido primitivo”, che vorrebbe dire “Yah è Lui” oppure “Yah esiste”, essendo *Yah* un altro Nome divino, considerato comunemente una contrazione del Tetragramma e usato in molti nomi e locuzione come *Halleluyah* (l’imperativo plurale di *Alleh*: “lodate il Signore!”).

²⁴ Usando i segni diacritici delle vocali, “punti” sistemati sopra, sotto e all’interno delle consonanti. Essi non sono presenti nel testo liturgico della *Torah*, ma sono inseriti nei testi di studio.

²⁵ Nel Tetragramma vi è, nell’ordine, uno *shèva* un *kamàz* e un *chòlem*, mentre in *Adonài* troviamo un *kamàz*, un *chòlem* e un altro *kamàz*.

di dire “mio Signore”, che si direbbe piuttosto *Adonai*²⁶. Anche questa anomalia è un altro indizio del sistematico scarto linguistico che si ritrova nei Nomi divini.

Per aggiungere un altro tocco alla complessità dell'argomento, occorre ricordare che vi è un terzo modo di leggere, o piuttosto di nominare queste lettere, nei contesti non liturgici, che ci mette meno in difficoltà, dato che si tratta dell'espressione *HaShèm*, che significa per antonomasia *il Nome* – secondo una “suppositio materialis”, per dirla con gli scolastici, analoga a “Tetragramma”. *HaShèm* viene talvolta ulteriormente parafrasato in *Adoshèm*, che significherebbe il Nome che inizia con *Ado*, cioè *Adonai*. Per nominare il Tetragramma – che, a sua volta, come ho accennato, è una nominazione descrittiva (*suppositio materialis*) greca, significando “quattro lettere” –, si dice in sostanza “il Nome”. Questo Nome del ‘Nome del Nome’ però non nomina l'espressione *Y-H-W-H*, bensì la divinità stessa. Dio, quand'è definito dal Tetragramma, si dice “il Nome”: “benedetto il Nome”, “se il Nome vorrà”, “grazie al Nome”... Testimonianza straordinaria dell'importanza della dimensione linguistica nell'ebraismo e, al contempo, espressione estrema del paradosso che ci interessa.

Ritornando al nostro testo, dobbiamo ripartire dal fatto che Mosè, appena arrivato al “monte di *Elo-him*” (versetto 1) e messo di fronte a un angelo (o a un'apparizione), non veda

²⁶ Infatti, dal punto di vista grammaticale, la parola sembra formata come un plurale, piuttosto che come un possessivo. Si noti che *Adonai* non è solo un sostituto, ma anche un Nome divino usato con il Tetragramma (per esempio in *Genesi XV,2 e 8*) o da solo (*Genesi XVIII, XXX, XXXI*). Da notare anche che la *Vulgata* non distingue fra Tetragramma e *Adonai*, traducendo sempre *Dominus*. La LXX tende a usare *Despotes* per *Adonai* e *Kurios* per il Tetragramma, ma non sempre in maniera coerente.

affatto – come sarebbe logico aspettarsi – un angelo dello stesso *Elo-him*, ma invece uno di *Y-H-W-H* (versetto 2), cioè riferito a un diverso Nome divino. Appare dunque normale che il suo atto successivo di scostarsi dal roveto per contemplare meglio e con più rispetto l'apparizione venga dunque descritto dal testo come “visto” dallo stesso *Y-H-W-H* (versetto 4), ma molto più strano che egli, una volta visto da *Y-H-W-H*, Mosè venga “chiamato” invece di nuovo da *Elo-him* (sempre nel verso 4), che gli Si presenta ancora con questo stesso Nome *Elo-him* nel discorso diretto del versetto 6, e in quel versetto coerentemente Mosè si copre il volto “per non vedere” la divinità nominata ancora *Elo-him*. Ma, nel verso 7, il soggetto dell'enunciazione che gli viene rivolta diventa di nuovo il Tetragramma. In risposta alle sue parole però, al versetto 13, Mosè non parla al Tetragramma ma a *Elo-him*... Certamente una tale vertiginosa alternanza sarebbe poco degna di nota in una teologia dove l'uso dei due Nomi fosse indifferente e in una stilistica, come quella italiana contemporanea, per cui la ripetizione riesca sempre sgradevole. Le cose però non stanno così nel nostro testo. Lo stile biblico, infatti, non solo non rifiuta, ma *predilige* le ripetizioni e non cerca affatto di evitarle. Sul piano teologico o storico-religioso poi i due Nomi non sono affatto intercambiabili. Vediamo perché.

Si usa chiamare “*Ipotesi Documentaria*” la teoria testuale prevalente ormai da più di cent'anni sulla struttura e sulla composizione della *Bibbia* ebraica, dovuta al filologo tedesco Julius Wellhausen. Secondo questa ipotesi, si distinguerebbero nella *Torah* quattro strati: uno “sacerdotale” P, che comprende soprattutto le disposizioni sul culto; uno deuteronomico D, che riguarda soprattutto la composizione dell'ultimo libro della *Torah* e dei testi biblici successivi; ma, soprattutto, i due più antichi, indicati proprio con le iniziali dei due Nomi divi-

ni di cui stiamo parlando: (J), o riginariamente Y, dall'iniziale della traslitterazione tedesca del Tetragramma e (E), da *Elo-him*. Essi esprimerebbero concezioni diverse ma soprattutto sarebbero distinguibili fra loro proprio per l'uso dei Nomi. Il primo capitolo della *Genesi* apparterrebbe così allo strato P, che usa anch'esso *Elo-him*, il secondo a quello J. Senza avere qui la pretesa di discutere queste analisi, che si basano anche sulle frequenti ripetizioni/variazioni nel testo di episodi o su azioni raccontate più volte, come accade anche in questo brano²⁷, dobbiamo notare che, anche se accettassimo questo punto di vista che si vuole "scientifico", il cambiamento di Nome che stiamo discutendo non sarebbe senza conseguenze, ma coinvolgerebbe un mutamento storico e "ideologico" profondo. Dunque, uno scambio così fitto richiede una spiegazione.

Il punto di vista ebraico ortodosso è paradossalmente concorde sull'importanza "ideologica" del Nome usato. Per semplificare molto, si può dire che il Nome *Elo-him* metterebbe in evidenza l'aspetto di giustizia o addirittura di rigore del divino, mentre il *Tetragramma* esporrebbe l'aspetto maggiormente misericordioso, perfino materno, di Dio²⁸. Da questa

²⁷ Si vedano il versetto 7 e il 9 e anche 2,24, l'8 e il 17 ecc. Peraltro, questo tipo di ripetizione formulaica è fra i tratti caratteristici della tradizione orale, come sono individuati per esempio da Ong, che si ritrovano facilmente in Omero e in altri testi derivanti da tradizioni orali. Ne riparlerò in seguito. Esposizioni molto simpatetiche con l'Ipotesi Documentaria si trovano in Filoramo (a cura di 1999) Friedman, 1987 e Nicholson 1998. Una critica molto analitica si trova nel fondamentale libro di Cassuto 1934, riassunto nel più consultabile 1961. Si veda anche, per un punto di vista esplicitamente cristiano, Pelan, 2005.

²⁸ Si tratta di una distinzione fondamentale per tutta l'ermeneutica ebraica, dalle fonti talmudiche alla *Qabbalah*. Per citare solo un testo in appog-

giungimento si sono sviluppate poi numerose teorie qabbalistiche, interpretazioni rabbiniche, sviluppi vertiginosi nella speculazione sulla struttura interna del divino che non è il caso di neppure di iniziare ad accennare qui.

4. Anteriorità

Resta peraltro il fatto che, in questo brano, i due Nomi – e in seguito altri ancora, come vedremo – si intrecciano fittamente, quasi a costituire in questa occasione di *rivelazione onomastica* un tessuto semiotico particolarmente *denso e concentrato* della Divinità, con il senso evidente di una unificazione: il Tetragramma ed *Elo-him* si scambiano così frequentemente il ruolo di interlocutore di Mosè, mostrando plasticamente la loro identità. Permane tuttavia il problema della diversa denominazione usata in ogni singolo versetto, alla luce del pensiero biblico sui Nomi e dell'idea che nulla nella *Torah* sia casuale; anzi, esso si fa particolarmente urgente.

Per proseguire, si può partire da una complicazione molto interessante, che rinveniamo al versetto 6. Immediatamente dopo l'interpellazione divina di Mosè che ho citato, infatti, Dio, per la prima volta nel nostro testo, presenta solen-

giò a questa distinzione, si veda la nota di Rashì al primo versetto della *Torah*, quella in cui si dice che *Dio* (cioè *Elo-him*, non il Tetragramma) creò il cielo e la terra: "Creò Dio – non è detto "Creò il Signore [cioè *Y-H-V-H*] –, perché all'inizio Gli venne in animo di creare il mondo ponendolo sotto la legge della giustizia. Poi, però, vide che esso non sarebbe potuto sussistere e perciò premise la legge della misericordia e la congiunse a quella della giustizia. Sta scritto infatti: Nel giorno in cui il Signore Dio [*Y-H-V-H Elo-him*] fece il cielo e la terra" (*Genesi II,4*).

nemente Se stesso in forma di enunciazione enunciata, e lo fa sulla base di un principio di *anteriorità*, che richiede di essere chiarito. Al versetto 6, infatti, si legge che “Io” (l’Io solenne, *con la maiuscola*, che nell’ebraico biblico è denominato dall’espressione *anochi*, contrapposto all’io comune, che si dice *ani*) sono “il Dio di tuo padre (*Elo-hè avotècha*), Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe”. È questa una formula che tornerà ancora nella *Torah* e che viene ripresa spesso nella liturgia, fra l’altro all’inizio della più importante preghiera ebraica, la *‘Amidah*, ripetuta in ognuna delle tre liturgie quotidiane. Si tratta di una formulazione abbastanza sorprendente, già per il solo fatto di sottoporre la definizione del divino a un genitivo possessivo (attivo o passivo che sia: vale a dire il Dio che tuo padre adorava *oppure* il Dio che regolava la vita di tuo padre) e, ancor più, per la natura del possesso proposto. Nel pieno di una straordinaria teofania che è stata riconosciuta da Mosè come “spettacolo grandioso”, *hamarèh hagadòl*, e sacro abbastanza da imporre la velatura del volto e la scalzatura dei piedi, Dio non si presenta come il Creatore o l’Onnipotente o il Giusto²⁹, e non parla semplicemente dall’alto della Sua autorità senza presentarsi, ma tiene innanzitutto a precisare di essere la divinità del clan familiare, espressione di una “*anteriorità*”³⁰ che dovrebbe garantirne l’identità agli occhi di Mosè

²⁹ Che Dio non si presenti al popolo ebraico in maniera astratta come il creatore o il “motore immobile” dei filosofi, ma come il portatore di rapporti concreti con i Suoi interlocutori, è un fatto generale nell’ebraismo la cui importanza è sottolineata con molta forza da Yehudah ha-Levi (si veda fra l’altro *Kuzari*, I, 25 e IV, 16): è un Dio esistenziale e storico, piuttosto che teologico e astratto.

³⁰ Devo a Haim Baharier la comprensione dell’importanza di questa dimensione nell’esperienza ebraica, che privilegia, nelle sue parole, l’*anteriore* sull’*interiore*.

e, subito dopo come vedremo³¹, anche a quelli degli altri “figli di Israele”, *bené Israël*, locuzione da prendere qui alla lettera, come espressione di una discendenza dal patriarca che è, ancora una volta, traccia di un’*anteriorità*. Del resto vicinissimo a questa espressione³² troviamo ancora un possessivo, anche se nella direzione inversa: Israele, definito questa volta come entità collettiva dal nome dell’antenato comune, è chiamato “il Mio popolo”, *‘ammi*. Quel che si sottintende è dunque una co-appartenenza, quella relazione fra Dio e il Suo popolo che è spesso stata illustrata nella *Bibbia* a partire da questo passo con la metafora del matrimonio.

Sulle ragioni teologiche ed etiche di questa presentazione in termini di *anteriorità* si sono offerte numerose interpretazioni: la principale è il richiamo al patto con i Patriarchi già ricordato al versetto *Esodo II,24* che ho citato sopra. Il punto è significativo anche sul piano semiotico. Dichiararsi Dio di “tuo padre” e degli antenati fondatori del clan significa infatti implicitamente *cambiare posizione narrativa*, assumere un diverso ruolo attanziale³³. Dio è sempre, per definizione, il *Destinante* ultimo, vale a dire Colui che fa sì che avvengano le

³¹ Ai versetti 13 e 15, con la sola variante del possessivo al plurale: *avotèchèm* “dei vostri padri”.

³² Al versetto 7.

³³ Nella teoria semiotica (Greimas e Courtés 1979) i ruoli attanziali sono le posizioni sintattiche degli attori di ogni racconto. L’eroe che agisce è il *Soggetto*, la cosa (astratta o concreta) o la persona che cerca di ottenere è il suo *Oggetto di valore*, chi lo contrasta è l’*Avversario*, chi lo agevola l’*Aiutante*, colui a favore del quale è intrapresa l’azione il *Destinatario*, ci infine lo incarica o lo spinge all’azione, e alla fine giudica del suo successo, è chiamato *Destinante*. È chiaro che questa è la posizione che nella *Torah*, e soprattutto nella storia di Mosè, è riservata in genere alla divinità.

storie bibliche e, in generale, la Storia dell'umanità, di cui esse sono prospettate come sintesi e paradigma. Dio è Colui che assegna i compiti e pone i valori – e lo è anche in questa precisa occorrenza, stabilendo la liberazione del popolo di Israele oppresso come l'*oggetto di valore* che dominerà le vicende successive del libro. Di qui in poi, però, il richiamo all'*anteriorità* e all'Alleanza stretta con Abramo Lo pone in una posizione narrativa di *Aiutante*, cioè di Colui che fornisce istruzioni e strumenti all'eroe narrativo affinché adempia al suo compito. Questa posizione divina era stata certamente già attivata in fasi precedenti della narrazione (per esempio con Noè, con Abramo – fra l'altro al momento dell'*affaire* della moglie Saray con il Faraone – ecc.), ma non era mai stata dichiarata in maniera così esplicita, fondante e, soprattutto, impegnativa per sempre. Bisogna tener conto che l'Alleanza di cui si parla non è un *Contratto* nel senso semiotico³⁴, o almeno non è un *Contratto* canonico. In *Genesi XV,9-21*, facendo passare Abramo fra gli animali sacrificati (secondo una caratteristica modalità dei patti della civiltà semitica arcaica), Dio non gli aveva chiesto di ottenere o di fare nulla come i *Destinanti* debbono fare per definizione con i *Soggetti* narrativi nella fase contrattuale: la scelta di Abramo era già avvenuta in numerose

³⁴ Mi riferisco ancora alla teoria di Greimas. Nello *schema narrativo canonico* di tutti i racconti si ritrovano esplicitamente o implicitamente quattro tappe, cioè *Contratto* (quello che in tutti i racconti apre l'azione stabilendo l'oggetto di valore e impegnando il soggetto all'azione), *Competenza* (quello in cui il Soggetto si impadronisce dei mezzi materiali e cognitivi che gli servono – o non ci riesce), *Performance* (quando si svolge la prova decisiva con cui il soggetto entra in possesso del suo Oggetto di valore – o non ci riesce), *Sanzione* (in cui il risultato del Soggetto è socialmente riconosciuto). Cfr. Volli 2000.

circostanze e la sua fedeltà era stata già sufficientemente provata. Dunque, non si tratta di un *Contratto*, ma piuttosto di una *Sanzione*, di un premio. Infatti, Dio gli promette proprio come riconoscimento della sua fedeltà un'alleanza infinita o almeno con una forte aspettualità durativa: “Orsù, osserva il cielo e conta le stelle, se le potrai contare” e gli disse “tale sarà la sua posterità”, *zarèkha*, letteralmente “il tuo seme” *Genesi XV,6*; “In quel giorno *Y-H-V-H* strinse un patto [*berit*] con Avrahàm dicendo ‘alla tua posterità [*le-zarèkha*] ho dato questa terra...” *Genesi XV,18*. Il patto possiede dunque il senso, per così dire, metanarrativo di *stabilire un'alleanza perpetua*, cioè di fondare per Dio un ruolo perenne di Aiutante che si unisce al Suo ruolo basilare di Destinante cioè dunque anche di giudicante. Tutta la narrativa della *Bibbia* ebraica si gioca su questo doppio ruolo divino (*Destinante* e *Aiutante*) e sui complessi rapporti che si intrecciano fra l'uno e l'altro. Vale la pena di sottolineare che tutto ciò è messo coerentemente in carico al Nome *Elo-him*, anche nel contesto delle fitte oscillazioni onomastiche del nostro capitolo. Il patto è stretto sotto questo Nome, anche se sarà rispettato sotto l'altro.

L'autodichiarazione del rovetto che stiamo discutendo ribadisce dunque nel Nome di *Elo-him* questo ruolo: l'*anteriorità* che essa stabilisce con l'utilizzo dei nomi dei Patriarchi è esattamente correlativa alla *posterità* (“le stelle”) iscritta dal patto. Questa co-appartenenza è particolarmente significativa in un contesto come quello egizio e in generale medio-orientale dove al tempo di Mosè, e per tutti i secoli abbracciati dalla *Torah*, vige il politeismo e dunque Dio è visto come una divinità etnica. Difatti, subito dopo il nostro episodio, Egli verrà presentato al Faraone come “Dio di Israele” – *Elo-hè Yisraèl* – (*Esodo V,1*) e “Dio degli ebrei” – *Elo-hè ha-ivrim* –

(*Esodo V,3*), in una prospettiva dunque più enoteista, come unico Dio di un popolo, che monoteista, ovvero il solo Dio esistente. Ma ciò non autorizza necessariamente, come pure teorizzano molti storici e filologi della *Bibbia*, a supporre che l'ideologia di questo passo sia davvero *solo* enoteista e non monoteista: vedremo subito che nella complicazione del testo di questi versetti si esprimono infatti molti altri sensi del Divino. Occorre tuttavia sottolineare che vi è qui una presentazione *etnica* della teologia monoteista, se non proprio la costruzione di una *teologia etnica*. Vale la pena di notare a questo proposito che la ricorrenza di *Elo-hè ha-ivrim* del versetto V,3 è la prima in cui il popolo di Israele è nominato collettivamente³⁵ con questa parola, che, secondo la tradizione, indica etimologicamente un “passaggio”, un andare al di là: il passaggio di Avrahàm al di là del fiume Eufrate, forse; o, più in generale, quel senso di erranza e di non autoctonia e insieme di nostalgia per la terra di Canaan che caratterizza già così precisamente la *Bibbia* ebraica³⁶.

³⁵ Prima lo si usa – raramente – come aggettivo per caratterizzare delle persone: Abramo (Gn 14,13 la prima volta in assoluto, Giuseppe (Gn. 39,14 e 17), lo schiavo picchiato da un egizio e difeso da Mosè (Es. 2,11 e lui stesso (2, 6). Anche Giona si autodefinisce così.

³⁶ Nella Torah l'aggettivo *ivri* è associato a Ever, pronipote attraverso Sem di Noè e bisnonno del bisnonno di Abramo (Gn. 11,16); ma forse storicamente va ricollegato agli Habiru citati nelle lettere di El Amarn: uno strato sociale di persone marginali, come mercenari, ribelli, mercanti stranieri che si ritrovano spesso nelle testimonianze della mezzaluna fertile della seconda metà del secondo millennio prima della nostra era. In genere il nome è usato nei rapporti dei personaggi israeliti della Bibbia con l'esterno; nei rapporti reciproci essi sono più spesso nominati secondo la tribù o il comune antenato Giacobbe (Yisraèl).

5. Domande

Le fasi immediatamente successive di questo dialogo implicano ancora il Nome *Elo-him*. È alla divinità così nominata che Mosè pone la domanda, non si sa se umile o diffidente, ma certamente ancora identitaria: “*chi sono io* perché vada dal faraone e faccia uscire i figli di Israele dall'Egitto?” Ed è in nome di *Elo-him* che gli si risponde assai enigmaticamente, ma in termini ancora semiotici: “Io sarò con te”, *ehjè immàch*, “e questo è per te il segno”, *ot*, “che Io ti ho inviato”: *ot*, in ebraico biblico, è *segno*, ma anche *lettera* dell'alfabeto e, infine, *miracolo*. Essendo tale parola composta dalla prima e dall'ultima lettera dell'alfabeto, viene spesso interpretata misticamente come una totalità onnicomprensiva; tutto ciò crea un'ambiguità che si riflette in maniera significativa sull'interpretazione di questo passo. C'è un'altra ambiguità, qui, dovuta all'assenza di punteggiatura, che manca del tutto nella versione liturgica della *Torah*: la seconda frase (“e questo è per te il segno”) si può collegare a questa promessa di stare con Mosè, oppure alla profezia che “gli Israeliti quando usciranno dall'Egitto, serviranno Dio su questo monte”.

Nel primo caso, la promessa che Dio sarà con Mosè è presentata come la *prova* della sua capacità di adempiere al suo compito, e certamente anche come una assicurazione psicologica, la sicurezza di un aiuto nel momento decisivo. Così interpreta la tradizione: tu, Mosè, sei colui accanto al quale Io starò e dunque sei in grado di adempiere al tuo compito. Ma tale accompagnamento è anche un *prodigio* di per sé: non è banale che Dio accompagni l'uomo nelle sue imprese e dunque questa presenza sarà in quanto tale visibilmente *miracolosa*. Infine, la dichiarazione è una *cifra*, una scrittura, qualcosa che debba essere *interpretato* come sempre lo devono i segni: questa dichiarazio-

ne può dunque essere letta anche come una sorta di Nome divino, ipotesi audace che verrà subito confermata nel seguito del passo. Alla domanda di Mosè sulla Sua identità, il segno è che si risponda con una precisazione dell'identità divina come accompagnatrice e, dunque, sul piano semiotico, come Aiutante³⁷.

La seconda interpretazione è più plausibile sul piano grammaticale, ed è preferita anche da Rashì, ma è ancor più paradossale: la riprova (il segno) che è stato Dio a mandare Mosè si vedrà dal successo della missione, cioè dal fatto che effettivamente i figli di Israele usciranno dall'Egitto e verranno su questa montagna a servire, cioè a compiere il culto per *Elo-him*. Com'è che una cosa futura può provare una cosa passata? Forse perché il suo senso è futuro e futuro è chi la promette. È quel che si ottiene connettendo questo versetto a ciò che lo segue, come vedremo. Prima di farlo, notiamo ancora una volta l'intreccio dei Nomi: prima ha parlato *Y-H-W-H*, poi Mosè Gli ha risposto rivolgendosi a *Elo-him*; la risposta (*vaiòmer*, "disse") non ha specificato il nome del soggetto, ma il culto sul monte è qualificato come dedicato a *Elo-him*.

E ancora a *Elo-him* infatti Mosè chiede il Suo Nome ed è sempre sotto questo Nome che ottiene risposta. È necessario soffermarsi su questi versetti 13-15. Rivediamoli³⁸:

13. E disse Mosè a Elo-him: "Ecco Io vado verso i Figli d'Israele e dirò loro: '*Elo-him* dei vostri padri mi ha mandato a voi. E diran-

³⁷ Non è forse un caso che il saluto rituale ebraico "*Y-H-W-H imma-chem*" riprenda in sostanza questa formula. Una semiotica dei saluti è ancora da fare, ma vien subito da notare come in "Addio", "Adieu", "Adios", "Gruesst Gott", "Salve" ecc. vi sia sempre un contenuto teologico.

³⁸ Per un'analisi ulteriore di questo episodio rimando al capitolo successivo sull'aspettualità e a quello sul velo.

no a me: qual è il Suo Nome; cosa dirò loro?' 14. E disse *Elo-him* a Mosè: "Sarò ciò che sarò". E disse: "Così dirai ai Figli d'Israele: 'Sarò' mi ha mandato a voi". 15. E disse ancora *Elo-him* a Mosè: "Così dirai ai Figli d'Israele: *Y-H-W-H Elo-him* dei vostri padri, *Elo-him* di Abramo, *Elo-him* di Isacco ed *Elo-him* di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il Mio Nome per sempre: e questo il ricordo di Me di generazione in generazione.

Fin dall'inizio la domanda di Mosè posta al versetto 14 è viziata da un ossimoro pragmatico: egli *suppone* di aver annunciato Dio agli Israeliti esattamente nei termini in cui Dio gli Si è presentato poco prima, e che egli evidentemente ha capito e accettato, cioè con un Nome caratterizzato dall'*anteriorità* del possessivo, ma *suppone* anche che i suoi fratelli invece non si accontenteranno di questa designazione e chiederanno "il Suo Nome": *mah-shemò*. Perché *Elo-him* non potrebbe avere questo Nome? E, se questo non è il Nome che egli cerca (o che egli suppone i suoi fratelli potranno cercare), che cos'è quel che ha ricevuto? Una sorta di semplice descrizione definita? Dunque, qualcosa di troppo simile a un nome comune? Una firma insufficiente per un contratto impegnativo come l'uscita dall'Egitto? Ma allora perché la risposta suggerita al versetto successivo è una frase che non somiglia affatto a un nome tradizionale e che non viene praticamente mai usata nella *Bibbia* come appellativo³⁹?

³⁹ C'è un'eccezione molto significativa. Il *Targum Onqelos*, cioè l'antica traduzione aramaica della *Torah* usata a fini liturgici nel periodo ellenistico e trattata dal *Talmud* come una sorta di commento autorizzato, anche perché si tratta spesso di una traduzione esplicativa, traduce la prima espressione "sarò quel che sarò" letteralmente, senza modificarla; ma non la sua ripetizione immediata "Dirai: 'sarò'..." che viene lasciata nel significante originale. Il versetto suona allora "Sarò quel che sarò [...] *Ehejeh* mi ha mandato a voi". Il *Talmud* cita questo fatto per dimostrare che si tratta di un vero Nome.

Forse in realtà qui non è davvero questione di nomi, ma di qualcosa di più complesso. Possiamo prendere come traccia un celebre versetto del profeta Zechariah (*Zaccaria XIV, 9*), naturalmente molto più tardo del nostro testo, almeno secondo la cronologia biblica della tradizione ebraica⁴⁰, in cui si proclama un po' enigmaticamente che "in quel giorno [usualmente interpretato come il tempo messianico] *Y-H-W-H* sarà uno e il Suo Nome [*shemò*] uno". La stranezza di questo testo consiste nel fatto che l'essenziale ed eterna unità divina è da sempre il postulato principale dell'ebraismo e che questa clausola del versetto riprenda esplicitamente la principale dichiarazione della fede ebraica, lo *Shema' Israel*, ponendo però tale unità al futuro (*ehjèh*), la stessa voce verbale insistentemente ripetuta nel versetto 14. Per una ragione opposta, è strano immaginare che si debba arrivare a un Nome divino unico, quando proprio qui la *Bibbia* ne presenta diversi, possedendo i due principali analoga importanza, come ho messo in risalto sopra. Le interpretazioni spiegano che il profeta intenderebbe dire che nei tempi messianici sarà *ricosciuta* l'unità divina e *se ne parlerà* universalmente in maniera univoca, cioè allo stesso modo. Questa ambiguità fra nome, parola e discorso non deve sorprendere: qualcosa del genere avviene anche con il greco *logos*, ma è soprattutto tipico della teoria biblica implicita della nominazione: *un nome è sempre una spiegazione*. Dunque, forse il nome richiesto qui è piuttosto un discorso, un modo di parlare, una verità, un'essenza: qualcosa di ancor più vasto di una descrizione definita. Mosè domanderebbe allora qui: *in che termini*, con che discorso, dovrò spiegare l'apparizione divina?

⁴⁰ Perché oggi c'è chi prova a proporre in maniera più o meno convincente una priorità degli scritti profetici sulla definizione del *Pentateuco*. Cfr. l'articolo di Grottanelli, in Filoramo (a cura di 1999).

E infatti la risposta è uno delle più enigmatiche affermazioni teologiche della *Bibbia*: *ehjèh ashèr ehjèh*, e, subito dopo, nello stesso versetto, ecco una ripetizione o abbreviazione con un solo *ehjèh* usato come soggetto della frase "mi manda a voi"; forse come una sorta di riduzione ai termini più elementari della complessità della prima risposta. Considereremo in seguito qualche indizio su tale relazione. Per ora notiamo che la versione dei LXX⁴¹, che è assunta dal pensiero cristiano come base della sua teologia "veterotestamentaria", traduce *Eimi ò on*, mentre la seconda formulazione viene resa solo con *ò on*, cioè "sono l'essente" – o "l'essere" –, se intendiamo il termine secondo la tradizione metafisica occidentale; mentre la *Vulgata* la rende con *Ego sum qui sum*, "Io sono Colui che sono", aggiungendo un pronome personale che manca in ebraico e anche in greco; ma poi incongruamente la seconda versione abbreviata diventa *Qui est*, un impersonale "Colui che è". Ancora, l'edizione della CEI usa "Io sono Colui che sono", e poi "Io-sono" con un trattino in più. Le traduzioni ebraiche, sulla scorta di una nota di Rashì che si appoggia al *Talmùd* (*Berakhòt 9b*), di solito (ma non sempre⁴²) volgono

⁴¹ Realizzata in Alessandria d'Egitto nel III secolo prima della nostra epoca da un gruppo di "settanta" studiosi che in reciproco isolamento avrebbero miracolosamente scritto esattamente la stessa traduzione; dopo la sua adozione come testo base per l'"Antico testamento" cristiano, la traduzione fu sostanzialmente rifiutata dall'ebraismo rabbinico, anche perché si discosta notevolmente dalla lettera del testo ebraico che noi conosciamo, in parte per errori, interpolazioni e aderenza allo spirito della lingua greca, in parte riportando altre versioni della *Bibbia*, come si è potuto notare dal confronto con i materiali di Qumram.

⁴² Non così per esempio quella di Rav Dario Di Segni in uso nelle comunità ebraiche italiane.

“sarò quel che sarò” e poi “sarò”. Ne discuteremo in seguito il senso. Certamente *ehjeh* è la prima persona singolare del verbo *hâyâh*, qui all'imperfettivo⁴³, laddove tempo verbale in ebraico ha una funzione più di *aspetto* che di tempo cronologico: indica, cioè, un'azione non conclusa e perciò usualmente si rende con il presente progressivo inglese o con il futuro. Come scrive Erri De Luca nel commento alla sua traduzione del testo⁴⁴, abbiamo qui

due volte il futuro del verbo essere alla prima persona con in mezzo il relativo “ashèr”. Grammaticalmente è: sarò ciò – o Colui – che sarò. [...] L'incredibile è che quelli che qui traducono

⁴³ Francesca Albertini “Ehyèh ashèr èhyèh: Ex. 3,14 according to the interpretations of Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig and Martin Buber”, in *Zehut*, raccolta on line di testi teorici dell'ebraismo italiano, <http://www.morasha.it/zehut/index.html>.

⁴⁴ De Luca 1994, nota 49, p. 23. Per ragioni di uniformità ho cambiato la grafia del testo ebraico. Cfr. una fra le molte fonti accademiche che sostengono una posizione analoga: The translation *I am* is doubly false: the tense is wrong, being present; and the idea is wrong because *am* [in an incorrect translation] is used in the sense of essential existence. All those interpretations which proceed upon the supposition that the name is a name of God as the self existent, the absolute, of which the Septuagint's 'ho on' is the most conspicuous illustration, must be set aside... the nature of the [Hebrew] verb and the tense pre-emptorily forbid them.” Davidson, 1920, p. 55. Hayah [“to be,” root of “ehyeh”] does not mean ‘to be essentially or ontologically [i.e., what He is basically or that He exists], but phenomenally [i.e., what He will do]... it seems that in the view of the writer “ehyeh and yahweh are the same: that God is ‘ehyeh, ‘I will be’ when speaking of himself, and yahweh ‘He will be,’ when spoken of by others. What he will be is left unexpressed: He will be with them, helper, strengthener, deliverer.” *Ibid.*, Vol. II, p. 199.

no l’*Ehjeh*’ al presente, due versi prima e in tutti gli altri luoghi della Lingua sacra lo traducono con il futuro.

Il problema naturalmente non è solo grammaticale, ma teologico. L'interpretazione greca dei LXX, permeata di neoplatonismo, sottintende una metafisica di Dio come sommo ente; il latino della Chiesa Lo riduce a un mistero chiuso nella propria tautologia, identico a Se stesso e dunque inattuabile dalla ragione, naturalmente portato a di strutture misteriose come la Trinità. Ci sono altre versioni rilevanti⁴⁵. Per esempio Moses Mendelssohn, nella sua importante traduzione della *Torah* in tedesco, la prima da parte ebraica, pubblicata ad Amsterdam nel 1778 scrive “*ich bin das wesen welches ewig ist*” (“Io sono l'essenza che è eterna”), da cui il suo uso di “l'Eterno” come traduzione per il Tetragramma, che è strettamente legato alla frase che stiamo discutendo: un'identificazione molto discussa in ambito ebraico, contestata per esempio dal fondatore della neo-ortodossia Raphael Shimshon Hirsh⁴⁶. L’“Eterno”, nel pensiero di Mendelssohn, ha il significato dell'ente necessario in ogni tempo, il che lo riporta vicino alla traduzione dei LXX appena ci-

⁴⁵ E molte altre ancora meno rilevanti teoricamente. Ecco un elenco di traduzioni inglesi che si trovano in Internet: “I will be what I will be.” *New International Version*; “I will be that I will be” *American Standard Version*; “I Will Become whatsoever I please.” *Rotherham's Emphasized Bible*; “I shall prove to be what I shall prove to be” *New World Translation*; “I will be-there howsoever I will be-there”. *The Shocken Bible*, Everett Fox; “I shall come to be just as I am coming to be” *Concordant Version of the Old Testament*; “I will be-there howsoever I will be-there.” *The Five Books of Moses, The Shocken Bible*, “I Will Become whatsoever I please.” Rotherham. Non discuteremo qui nei dettagli queste diverse proposte, le assumiamo semplicemente come sintomo di una difficoltà.

⁴⁶ Per una discussione, vedi Francesca Albertini, *op. cit.*

tata. Un secolo dopo, in stretto confronto con Mendelssohn, Franz Rosenzweig usa “*Ich werde dasein, als der ich dasein werde*, “ci sarò” [oppure “esisterò”] “come [o giacché] ci sarò” [o “esisterò”], salvo passare nella seconda formulazione abbreviata al tempo presente: *Ich bin da*, “ci sono” [oppure “esisto”]. Su questa posizione Rosenzweig si trova in accordo con Martin Buber, con cui compila una celebre traduzione ebraica in tedesco della *Torah* a ridosso della seconda guerra mondiale. Come scrive Buber in una lettera a Rosenzweig del 14 luglio 1925,

In un certo senso nella memoria collettiva e nella coscienza del popolo ebraico, *Esodo III, 14* rivela l'ultimo significato del Tetragramma, mostrando la sua essenza più profonda, che persino i Patriarchi non conoscevano (*Esodo VI, 3*). La traduzione comune “Io sono Colui che sono” [*Ich bin der ich bin*] fornisce una descrizione dell'Essere Divino come l'Unico Ente o l'Ente Eterno, vale a dire Colui che si mantiene per sempre nella Sua essenza [...]. Tuttavia, questo tipo di astrazione non è adatta per una rinascita della vitalità religiosa quale si è realizzata all'interno del popolo ebraico per mezzo di Mosè.

Alla fine, partendo da queste considerazioni, Buber propenderà per rendere il Tetragramma in termini pronominali, più prossimi alla sua posizione dialogica, e finirà con lo scrivere: *Er*, Egli.

Torniamo ancora alla traduzione ebraica tradizionale. Essa si fonda su un breve passo del trattato *Berakhòt* del *Talmùd Babilonese* (9a), in cui il testo che stiamo considerando è interpretato così:

Disse a Mosè: “Vai e di agli Israeliti: sarò con voi in questa servitù e sarò con voi quando sarete schiavi delle nazioni.” Rispose Mosè: “Signore del mondo, a ogni ora la sua pena”. Disse il Santo, sia Egli benedetto: “Dì loro che ‘sarò’ mi ha inviato a voi”.

Tale interpretazione è ripresa senza modifiche sostanziali da Rashì nel suo commento. Questo strano Nome/frase indicherebbe dunque l'attenzione e la cura divina nei confronti delle disavventura del popolo ebraico, una sorta di impegno o di contratto molto significativo, anche dal punto di vista narratologico. Come abbiamo proposto sopra, dunque, “*Ehje*” non sarebbe affatto un *puro nome*, caratterizzato solamente dalla referenza univoca, ma il condensato di un discorso, un *dispositivo di senso* che servirebbe a indicare ai compagni schiavi di Mosè come *pensare* al divino: in forma *futura*, e come un impegno al soccorso. Questa descrizione di un Dio misericordioso e provvidenziale non ci sorprende (anche perché tutto il mondo monoteista, incluso l'Occidente cristiano e l'Islām) si è sviluppato alla luce di questa rivelazione. Ma, se guardiamo più a fondo, abbiamo ragione di meravigliarci, perché siamo lontanissimi dall'inalterabilità e dall'identità assoluta con se stesso del Dio platonico o del Primo motore immobile della tradizione aristotelica.

Quello che si nomina al futuro o nella modalità imperfetta è, invece, un Dio immerso nella Storia, Lui stesso, in un certo senso, futuro e incompiuto, in quanto si presenta come promessa, un Dio che dunque *ha bisogno* dell'umanità per realizzarsi compiutamente, e che, perciò, emerge secondo una modalità che si può accostare al Contratto della teoria semiotica.

Vale la pena di aggiungere infine che questa complessa locuzione viene presentata nel testo come risposta a una domanda sul “Nome” e, in effetti, è contata dalla tradizione ebraica come uno dei sette principali Nomi divini, i quali meritano una particolare protezione nell'uso, come vedremo in seguito. Ma, se la voce verbale del futuro del verbo essere è

diffusissima, l'uso nominale di *ehyeh* come appellativo è testimoniato rarissimamente: solo in due luoghi dell'intero canone ebraico (Giudici VI,16 e Osea I,9) viene impiegato in maniera tale da obbligarci a pensare a un Nome divino. È degno di nota anche che il seguito immediato della narrazione, quando Mosè andrà ad annunciare la sua missione ai suoi fratelli, non verifica affatto le sue ipotesi: non ci viene narrato né che gli ebrei chiedano ulteriori dettagli su chi lo abbia mandato, né che egli ripeta questo Nome enigmatico; e, di nuovo, non certo per fastidio delle ripetizioni, che la *Torah*, anzi, non disdegna affatto. Forse, commentano alcuni (Plaut, ed. 1981), il testo vuole lasciarci intendere che “Mosè chiede per sé, non per il popolo, e la risposta che riceve è anche mirata a lui, sicché la sua vaghezza è intenzionale”.

6. Il mio Nome per sempre

Queste considerazioni sono particolarmente importanti per il fatto che nel versetto successivo (15), in perfetta continuità con quelli precedenti, viene fornita un'ulteriore autonominazione, che introduce solennemente nel gioco il Nome Tetragramma:

15. E disse ancora *Elo-him* a Mosè: “Così dirai ai Figli d'Israele: *Y-H-W-H Elo-him* dei vostri padri, *Elo-him* di Abramo, *Elo-him* di Isacco ed *Elo-him* di Giacobbe, mi ha mandato a voi. Questo è il Mio Nome per sempre: e questo il ricordo di Me di generazione in generazione.

Elo-him dunque si ripresenta qui nella modalità dell'*anteriorità* che abbiamo discusso sopra (“il Dio dei vostri padri”),

ma premette a questa formula il Suo Nome *Y-H-W-H*, che nel nostro brano finora era stato usato sì in maniera diegetica, cioè come didascalia delle enunciazioni, ma mai nel discorso divino, come enunciazione enunciata della divinità, anche se questo accade talvolta nelle sezioni precedenti della *Torah*⁴⁷.

Subito dopo, nel versetto seguente, la voce divina ripete la stessa formula onomastica, con un'ulteriore variazione e ripetizione sotto forma di una doppia enunciazione enunciata, la quale comporta sempre un forte carico di veridizione: il testo – che è sacro e dunque infallibile – *racconta* che Dio – a Sua volta ovviamente infallibile – *dà istruzioni* a Mosè di *dire*: “[...] Dirai loro: *Y-H-W-H Elo-him* dei vostri padri, *Elo-him* di Abramo, *Elo-him* di Isacco ed *Elo-him* di Giacobbe apparve a me, per dire [...]”. Nel versetto 18 abbiamo ancora, sotto la stessa doppia enunciazione enunciata, un “*Y-H-W-H, Elo-him* degli ebrei” e un “*Y-H-W-H, nostro Elo-him*.” Il doppio Nome viene continuamente ripetuto, come massima garanzia di verità e di autorevolezza.

La stessa struttura onomastica è ripetuta un paio di pagine dopo, al capitolo VI. Riportiamo qui per comodità i versetti già citati, che ci serviranno a comprendere meglio il rapporto fra i due Nomi principali:

6. 2. E parlò *Elo-him* a Mosè. E disse a lui: “Io sono *Y-H-W-H*
3. E Mi rivelai ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe in *Nome di El Shad-dai*. E il Mio nome *Y-H-W-H* non l'ho fatto conoscere a loro. [...] 6 Perciò di ai Figli d'Israele: Io sono *Y-H-W-H* e vi

⁴⁷ Per la prima volta il Tetragramma appare in un'enunciazione enunciata a *Genesi IV,1*, nell'enigmatica frase di Eva che ho già citato a proposito del nome di Caino “Ho acquistato un uomo con *Y-H-W-H*”. Ma, come quasi sempre in questi dialoghi, è solo, non accompagnato dal Nome *Elo-him*.

farò uscire da sotto i fardelli d'Egitto [...]. 7. E prenderò voi per Me come popolo e sarò per voi come *Elo-him*. E saprete che Io sono *Y-H-W-H* vostro *Elo-him*, Colui che vi fa uscire da sotto i fardelli d'Egitto.

Il primo senso di questi versetti, particolarmente evidente in VI, 2, è dunque che il Nome *Elo-him* (il soggetto divino dello strato più antico della *Torah*, secondo l'*Ipotesi documentaria*; oppure, piuttosto, il Nome che mette in evidenza l'aspetto divino del rigore e della giustizia, secondo l'interpretazione ebraica tradizionale), si riveli come *Y-H-W-H*, cioè il soggetto di uno strato più recente, oppure l'espressione della misericordia divina: una identità di grande significato teologico, il centro pulsante di quell'intreccio onomastico che stiamo cercando di dipanare. I due Nomi, in realtà, erano già stati uniti – ma solo *diegeticamente*, mai nella forma teologicamente assai più impegnativa di un'*enunciazione divina* – a partire dal secondo capitolo del *Libro della Genesi*⁴⁸, quando, dopo il primo racconto della Creazione, tutta attribuita a *Elo-him*, viene proposta una seconda narrazione che attribuisce invece la Creazione a *Y-H-W-H Elo-him*. Ma ora l'identificazione è esplicita e programmatica: *Elo-him* afferma esplicitamente di essere *Y-H-W-H*⁴⁹. Ancor di più, a questo Nome viene solen-

⁴⁸ *Genesi II;4*: “Queste sono le origini del cielo e della terra quando furono creati, nel giorno in cui *Y-H-W-H Elo-him* fece terra e cielo”.

⁴⁹ E teologicamente critica, come mi ha fatto notare Haim Bharier, perché potrebbe far pensare a una sorta di incarnazione o di mascheramento del Dio della legge nella forma di un Dio della misericordia. Ma il rischio è che questa direzione di identità, se fosse presa in maniera assoluta e metafisica e non come un mutamento di atteggiamento nei confronti del popolo ebraico, potrebbe indicare l'assunzione di “un'identità fittizia o di una maschera di misericordia”. È importante notare che nella *Bibbia* ebraica viene stabilito anche il legame inverso fra i due Nomi in un versetto di *1ReXVIII,39* che

nemente accordato un carattere di eternità: si tratta di un Nome “per sempre”, *le'olam*, che verrà impiegato dalle generazioni future come “ricordo”, *zichòr*. Sono queste espressioni tutt'altro che scontate e banali, proprio per il loro oggetto. Il ricordo è un tipico obbligo della legge ebraica: per esempio, la quinta Parola del *Decalogo* impone di “ricordare il sabato”; e altrove è prescritto anche di “ricordare il male di ‘Amalèq”, nemico archetipo del popolo ebraico. Ma, rispetto al Nome di Dio, questa preoccupazione sembra un po' strana. Ha senso infatti imporre di ricordare solo qualcosa che sia a rischio di oblio. Quanto alla caratteristica di Nome “perpetuo” o “per sempre”, che può voler dire anche “universale”, dato che *olam* significa sia “eternità” che “mondo”/“universo”, la tradizione ebraica la interpreta piuttosto in senso inverso, come si vede dal commento di Rashì:

Questo è il Mio Nome perpetuo — L'espressione *le'olam* (= perpetuo) è scritta nel testo biblico senza la *vav*⁵⁰, per cui può es-

si riferisce alla vicenda di Elia dove si legge: “*Y-H-W-H è Elo-him*”, *Y-H-W-H hu ha-Elo-him*., Questo versetto viene usato, ripetuto dieci volte, per concludere la liturgia della più importate ricorrenza religiosa ebraica, *Yom Kippùr*. Vale anche la pena di notare che la stessa direzione dell'equazione fra i due Nomi è proclamata nella principale dichiarazione di fede ebraica, lo “Ascolta Israele”, lo *Shema' Israel*, dove si afferma che “*Y-H-W-H è il nostro Elo-him*, *Y-H-W-H è uno*” (un'altra traduzione: unico). Quel che si sembra sottolineare con queste formulazioni è che l'aspetto divino della misericordia genera quello delle regole, cioè, in definitiva, che la Legge è un aspetto della misericordia divina; non si parla invece di un Dio severo, che, a un certo punto, prenda la maschera della misericordia.

⁵⁰ La vocale *o* in ebraico, normalmente non scritta come tutte le vocali, viene indicata di solito in certe parole da una lettera *vav* che dà l'indicazione del suono. L'uso di consonanti usate solo per indicare una vocale (*matres lectionis*) è una caratteristica dell'ebraico. Ma la vocalizzazione può

sere letta *le'alem*, cioè 'questo è il Mio Nome *da tener nascosto*', quasi per dire: "Tieni nascosto il Nome di Dio, affinché non venga letto come è scritto".

Così vengo designato — Gli insegna come deve essere letto. Così dice David: "O Signore, il Tuo Nome è eterno e la Tua memoria è per tutte le generazioni".

Nel momento stesso in cui il Nome viene annunciato, se ne prescriverebbero così quei limiti d'uso, che sono una caratteristica importante della pratica religiosa ebraica: il Nome è eterno sì, ma deve essere tenuto nascosto e sostituito da un'altra parola, come abbiamo visto, in modo da non essere in alcun modo oggettivato o posseduto. Su queste analisi delle espressioni usate nel versetto, infatti, ancor prima che sulla seconda "Parola" del *Decalogo* ("non pronunciare il Mio Nome invano", *Esodo XX, 7*) si fonda infatti quella proibizione della pronuncia di questo Nome, di cui ho già parlato: una regola che però alcuni storici fanno risalire solo all'epoca del Secondo Santuario, sostenendo che in antico il Nome venisse pronunciato. Non mi interessa discutere qui quest'ipotesi.

Certamente il doppio distacco fra grafismo e pronuncia del Nome costituisce una peculiarità semiotica particolarmente importante che, oltre ad avvolgerlo in una cortina di reverenza e di mistero, lascia indeterminato il suo significato,

essere notata con segni diacritici, anche senza la *mater lectionis*. Le parole che normalmente le avrebbero, ma in un certo caso sono scritte senza di esse, sono dette *difettive*. Questa caratteristica ortografica, riprodotta rigorosamente su tutte le copie del testo biblico, è giudicata dall'ermeneutica ebraica un *fatto significativo*, suscettibile di interpretazione: come se in italiano si traessero conclusioni semantiche dall'uso della "d" eufonica in "ed", "ad" ecc. Su questo carattere di interpretazione totale e sul *primato del significante* che ne segue, rimando al capitolo precedente.

per l'assenza di vocalizzazione propria che abbiamo discusso. Esso ha anche il senso di de-automatizzare la lettura e di confermare il carattere *problematico, non oggettivo o non cosale, dell'ontologia divina*. Ne risulta una strana entità linguistica, con tre significanti: uno grafico e due sonori che però non gli corrispondono alfabeticamente. Il significante grafico che trascriviamo qui con *Y-H-W-H* non è mai *letto* nella pratica ebraica *come è scritto*: nessun ebreo si sognerebbe di pronunciarlo neppure mentalmente "Geova" o "Iaveh" come lo si trascrive talvolta nelle lingue occidentali. Anche come grafismo, esso è sottoposto a certe restrizioni: è proibito cancellarlo o buttarlo su un oggetto su cui stia scritto⁵¹, ma è anche proibito interrompersi mentre lo si sta scrivendo, "si presentasse pure il Re" ovvero il Messia⁵². Perché tale complesso apparato semiotico? Senza dubbio per stabilire una separazione, che in ebraico è il primo segno del *kadòsh* "sacro" ma anche "distinto". Questo è un caso assai notevole in cui la separazione non è solo enuncia-

⁵¹ Di qui l'istituzione nella comunità ebraiche di un deposito di carte inservibili, detto *Ghenizah*; in qualche caso, come in quello celebre del Cairo, questi depositi si sono rivelati fonti archivistiche straordinarie.

⁵² Su questo punto e sulle sue conseguenze teoriche, vedi Emmanuel Lévinas 1982, cap. VIII. I Nomi che è proibito cancellare sono sette: *E-l, Elo-him, Ad-onai, Y-H-W-H, Ehyeh-Asher-Ehyeh, Shaddai* e *Tzevaot* (quest'ultimo è il solo che non discuto in queste pagine). La proibizione dell'interruzione riguarda però solo il Tetragramma, stabilendo così una "gradazione" (Lévinas). Vi sono poi dei Nomi di dimensione maggiore, usati in contesti più mistici che liturgici. Vi è infine la convinzione qabbalistica che l'intera *Torah* sia un Nome divino, o il Suo anagramma. Di qui il lavoro combinatorio della *Qabbalah* di Abulafia e dei suoi allievi, su cui si può utilmente consultare il lavoro di Scholem. Non mi occupo qui di questi aspetti.

ta testualmente, ma anche praticata nel gioco linguistico del testo, ovvero in cui la pragmatica si fa semantica. O ancora, se ci si mette da un punto di vista storico, è un caso in cui si istituiscono dei dispositivi pragmatici per esprimere in via semisimbolica una semantica – il che è in generale la logica del *funzionamento cerimoniale* della comunicazione e dunque di moltissimi riti religiosi e anche laici. La separazione in questo caso implica soprattutto una non oggettivazione, l'impossibilità di trattare il Tetragramma come una parola come le altre, con il consueto funzionamento fonologico e segnico.

Occorre rilevare che vi è una coerenza profonda fra questa pragmatica dell'impronunciabilità, che è impossibilità di un'oggettività verbale, e l'autodefinizione al futuro che ho discusso sopra anche nei termini di una trascendenza rispetto a qualunque stato dei fatti. Il Tetragramma non è un Nome pienamente presente al linguaggio, come Dio non è un ente pienamente presente al mondo. Entrambi sono concepiti secondo la logica della trascendenza, di un *darsi che non si lascia afferrare*.

È particolarmente importante dal punto di vista semiotico il *modo* in cui questi temi arditi vengono stabiliti: non in maniera dichiarativa ed esplicita, ma attraverso usi di lettura, tempi verbali, frammenti narrativi. E naturalmente attraverso il lavoro di interpretazione che per migliaia d'anni si è ininterrottamente compiuto a loro proposito. Non occorre certamente supporre che tutti questi sensi fossero già contenuti *originariamente* nel testo, o addirittura che essi corrispondano alle *intenzioni* dell'autore (si creda o meno al suo carattere di Autore divino); quel che conta è che vi sono delle precise caratteristiche – o piuttosto anomalie testuali – e pratiche su cui tali interpretazioni si basano e che si sono sviluppate nel corso di una tradizione interpretativa lunghissima e ininterrotta. La dinamica di questo arricchimento ermeneutico è ben presente nella

tradizione di lettura ebraica del testo. Nel *Talmud*, testo canonico dell'ermeneutica rabbinica, da un lato si racconta infatti di un Mosè che, pur essendo il primo depositario della Rivelazione se non il suo autore, si meraviglia e perfino non comprende gli sviluppi prodotti dai rabbini; dall'altro, si afferma che proprio a lui e alla sua ricezione vada attribuita qualunque "scoperta" fatta finora e anche in futuro da qualunque studioso legittimo⁵³.

7. Il significato

Se passiamo all'altro lato della relazione segnica, sul *significato* del Tetragramma si sono riempiti volumi, proprio perché esso è stato usato da millenni come significante puro, senza contenuto descrittivo, esattamente secondo il modello della teoria classica dei nomi propri: fornito di riferimento, ma senza significato linguistico. Ciò nondimeno, o forse proprio per la sfida implicita in questa *condizione asemantica*, vi è stato un vivo interesse fra studiosi di vario orientamento per la sua possibile etimologia, pensata al solito come strada per accedere al vero significato assente.

La prima possibile etimologia è suggerita in maniera abbastanza esplicita dal testo stesso. Secondo una maniera assai caratteristica della retorica e della poesia biblica, il testo dei versetti *III, 14 e 15* che stiamo esaminando contiene una ripetizione con variazioni, ciò che nelle espressioni bibliche fino ai *Salmi* e ai *Profeti* serve a ribadire lo stesso concetto, nominandolo diversamente. Qui la struttura non è doppia, come d'uso, ma addirittura tripla:

⁵³ Si veda una discussione di questo punto nel seguito di questo libro.

1 “E disse *Elo-him* [...]: ‘Sarò ciò che sarò.’ 2 E disse: ‘Così dirai ai Figli d’Israele: <Sarò> mi ha mandato a voi.’” 3 “E disse ancora *Elo-him* [...]: ‘Così dirai ai Figli d’Israele: <*Y-H-W-H* [...] mi ha mandato a voi>’”.

Dunque, *Y-H-W-H* e “sarò” sono messi in una posizione perfettamente simmetrica. Bisogna aggiungere che i significanti sono piuttosto simili, perché “sarò” si dice *ehyeh* (*aleph-he-yod-he*) e *Y-H-W-H* è *jod-he-vav-he*, con un’alternanza di consonanti che possono fungere da *matres lectionis*⁵⁴. Tale parentela consonantica risulta non incompatibile con la coniugazione verbale ebraica, e conseguentemente è facile derivarne la convinzione che il senso del *Tetragramma* abbia a che fare con una qualche espressione del verbo essere (*lihiòt*), in particolare con la terza persona singolare del perfetto, da cui non è inconsueto nelle lingue semitiche trarre significanti nominali. A partire da questa ipotesi, si è aperto un lungo dibattito, a cui ho già accennato, fra quanti interpretano questo Nome in senso ontologico, come se significasse “l’Essente” (o piuttosto “l’Essere”, distinzione essenziale nella filosofia contemporanea ma non chiara in ebraico né in greco antico), coloro che lo interpretano temporalmente (“l’Eterno”, “Colui che era, è e sarà”⁵⁵) e quelli, infine, che ne vedono un aspetto causativo (“Colui che fa essere”, “il Creatore”), anche se la grammatica ebraica non prevede l’aspetto causativo per il verbo essere.

Un’interpretazione etimologica completamente diversa è basata sull’esistenza in ebraico del sostantivo *havah* (testimoniato nei *Salmi* e in *Giobbe*) o *hovah* (nei *Profeti*), che

⁵⁴ Vedi una spiegazione alle note precedenti di questo capitolo.

⁵⁵ Quest’ultima è anche la lettura di Spinoza, nel secondo capitolo del *Trattato teologico politico*.

significa “disastro”, “rovina”, “distruzione”, probabilmente da un senso originario di “caduta”, come si ritrova per esempio in arabo. In questo senso, il Nome vorrebbe dire il “Distruttore”, “Colui che fa cadere o che abbassa”. Ancora una possibilità lega il Nome all’arabo *hauà*, il vuoto, l’atmosfera, che si collega a espressioni ebraiche che indicano il respiro, il vento e in definitiva la vita (*hayah*), anche se vi è la notevole difficoltà filologica dovuta alla lettera aspirata in quest’ultima espressione che è forte, mentre nel *Tetragramma* e nel verbo essere essa è lene. È comunque questa l’opinione del fondatore dell’*Ipotesi Documentaria*, Wellhausen, per cui il significato del Nome sarebbe quella di un dio del vento e della tempesta.

Tutte queste attribuzioni d’origine restano ipotetiche e non descrivono effettivamente la funzione del *Tetragramma* nella tradizione ebraica, impronunciabile e asemantico da millenni: anche per coloro che sostengono sulla base dell’interpretazione letterale di alcune fonti bibliche⁵⁶ che esso anticamente fosse talvolta effettivamente pronunciato al di fuori della cerimonia dell’Espiazione cui ho accennato, è pacifico che, a partire dal Secondo Santuario, esso non lo fosse affatto. Resta il fatto che queste diverse connotazioni, l’Essere e il Creare, la Vita e il lato terribile della Divinità, debbano apparire convergenti al lettore ebraico che mediti intorno al Nome, anche per la struttura della lingua ebraica, che consente una sistematica derivazione di parole e significati dalle radici (normalmente trilettere) che costituiscono il cuore della lingua, seguendo schemi di vocalizzazione e affissazione molto più stabili e grammaticalizzati di quanto avvenga nelle lingue indoeuropee. Ciò, insieme all’abitudine di non vocalizzare lo scritto,

⁵⁶ *Salmo CV, 1-3; CXVI, 13-17; Proverbi XVIII, 10; Ruth II, 4.*

induce il parlante/ lettore dell'ebraico a un'attitudine molto più interpretativa nei confronti delle unità di espressione che incontra, rendendo naturale un lavoro ermeneutico nei confronti del testo, che valorizza omofonie, omonimie, metatesi e anagrammi. Tutto ciò spiega, fra l'altro, la fioritura della cosiddetta *Qabbalah* letterale, che lavora sulla permutazione delle lettere dei Nomi divini, non fra superstiziosi incolti, ma fra rabbini di vastissime conoscenze, come ad esempio Abraham Abulafia.

8. Il cambio di Nome

È opportuno ritornare ora direttamente al nostro secondo tassello di questo puzzle onomastico, la seconda autodichiarazione del Nome divino contenuta nel sesto capitolo dell'*Esodo* (*Séfer Shemòt*), che narrativamente si colloca subito dopo il ritorno di Mosè in Egitto, in sostanziale continuità con l'episodio che abbiamo descritto. Qui si dice, ai versetti 2 e 3: "Io sono *Y-H-W-H*, sono apparso a Abramo, Isacco e Giacobbe come *El Shad-dai*, ma il Mio Nome di *Y-H-W-H* non l'ho fatto loro conoscere", *lo nodàti lachèm*. La cosa decisamente singolare in questo luogo del testo è che di fatto il Tetragramma sia usato molto frequentemente prima di questo episodio, non solo come strumento diegetico con cui il narratore si riferisce a Dio, ma anche nei dialoghi, quando i vari personaggi del testo, compreso Lui stesso, Gli si riferiscono⁵⁷. Dunque bisogna supporre, contrariamente a quel che viene detto, che questa

⁵⁷ Salvo che si immagini, come secondo Ibn 'Ezra avrebbe fatto Rabbì Yehoshua, che queste occorrenze siano interpolazioni anacronistiche rispetto al tempo della narrazione fatte da Mosè.

Sua identità fosse ben nota ai Patriarchi. Al contrario, proprio il doppio nome *El Shad-dai* compare molto di rado.

Secondo l'Ipotesi Documentaria questa contraddizione si spiegherebbe con l'ipotesi che il capitolo VI dell'*Esodo* appartenga alla tradizione sacerdotale (lo strato P), mentre i luoghi in cui appare il Tetragramma nella *Genesi* – e il capitolo III che abbiamo analizzato sopra – apparterebbero invece alla tradizione J (o forse E). Connettere Mosè e Aronne (primo Sommo Sacerdote) al Nome Tetragramma legittimerebbe, secondo questa linea di pensiero, la funzione sacerdotale. Ora, "se questa spiegazione supera la contraddizione apparente, non dà ragione del testo com'è ora. Perché [se ammettiamo lo schema di spiegazione dell'Ipotesi Documentaria] dobbiamo assumere che queste difficoltà apparissero chiare al redattore della *Torah* come lo sono a noi, e dobbiamo chiederci allora come egli percepisse il contenuto della Rivelazione che derivava dalla storia che ci ha trasmesso"⁵⁸.

In sostanza, l'invocazione di "strati" o "tradizioni testuali" non spiega nulla, ancor meno della biografia di un autore per un testo narrativo, salvo che si supponga che la *Bibbia* sia una semplice ottusa giustapposizione di brani senza rapporto fra loro, ma che anzi letteralmente *si ignorano*, e si immagini inoltre che questa giustapposizione sia stata compiuta da un redattore tanto incosciente da non rendersi conto di contraddizioni così evidenti come questa e che, quindi, il testo non abbia affatto un significato e neppure un'organizzazione unitaria. Tutto ciò si può certamente sostenere, ma allora è difficile capire com'è accaduto che un'accozzaglia così casuale di vicende e di brani disordinati e conflittuali abbia avuto un

⁵⁸ Gunther Plaut (ed., 1981, p. 424, traduzione mia).

tale successo sul “mercato” delle storie da influenzare, anche grazie ai *Vangeli* e al *Corano* che gli sono enormemente debitori, la vita spirituale e morale di due terzi dell’umanità. Se, invece, si crede che il testo biblico *voglia dire* qualche cosa, anche se eventualmente i suoi elementi abbiano una storia filologica tormentata, si è costretti a cercare una spiegazione del modo in cui esso effettivamente si presenta, attribuendone la responsabilità al redattore finale, si sia trattato di Mosè, di ‘Ezra o anche di un anonimo tardo sacerdote del Secondo Santuario, come alcuni pretendono. Perché, seppure fosse stato tardivamente costruito, bisognerebbe spiegare il funzionamento della struttura uscita della redazione finale, così come si fa, per esempio con Omero. Ed è ragionevole pensare che questo redattore sapesse ciò che faceva, o almeno che fosse capace di ricordare quel che aveva scritto qualche pagina prima.

Vale la pena dunque seguire un metodo d’analisi più articolato, considerando i luoghi testuali precedenti del Nome *Shad-dai*: essi sono *Genesi XVII, 1*, ove Dio annuncia il patto della circoncisione con Abramo, e *Genesi XXVIII, 3*, dove Isacco benedice Giacobbe e gli profetizza, in analogia con il passo della circoncisione e anche con i versetti che stiamo esaminando, la costituzione futura di un grande popolo sulla terra di Canaan⁵⁹. Una concomitanza di temi contrattuali è evidente. Bisogna allora ripartire dall’idea che, nella semiotica implicita dei nomi biblici, *conoscere per nome* non sia semplicemente ottenere dal significante l’informazione di chi (soprattutto Chi)

⁵⁹ Una curiosità è che in tutti e tre questi passi la *Vulgata* traduce *Shaddai* “omnipotens”, mentre la LXX non traduce questa parola, sostituendola con un pronome possessivo *mou*, oppure *sou* oppure *on auton*: “il tuo, il suo, il loro stesso” *theos*. Difficile capire la ragione di questo rifiuto.

si intenda designare, ma comprenderne il valore intrinseco, apprendere la sua (o una sua) essenza.

Così si comprende anche l’autorevole, ma decisamente strano, commento di Rashì *ad loc.* che spiega l’espressione “apparvi come *El Shad-dai*”, Dio Onnipotente, come *equivalente* a “Feci loro delle promesse e in tutte dissi loro: ‘Io sono il Signore’.” Dio, cioè, appare *secondo un Nome dicendo* *Si con un altro Nome*. La sua opinione si completa infatti con il commento a “non l’ho fatto conoscere loro” in questo senso:

Qui non è scritto ‘non feci conoscere’, ma ‘non Mi feci conoscere’, cioè non Mi feci riconoscere con l’attributo della Mia verità, per cui il Mio Nome è *HaShem*, vale a dire fedele nell’attuare e dimostrare che le Mie parole sono vere, perché Io ho fatto loro delle promesse ma non le ho ancora mantenute.

La contraddizione sarebbe interna al Nome *Shad-dai* che indicherebbe l’onnipotenza della promessa e non quella della sua realizzazione. Qualcosa del genere sostiene anche Ibn ‘Ezra, il grande filosofo ebreo del XII secolo, per cui il senso del testo sarebbe il seguente⁶⁰:

Allora Dio disse a Mosè: sono apparso ai Patriarchi con la potenza del Mio braccio [...] con cui aiuto quelli che ho scelto, ma la potenza del Mio Nome *Y-H-W-H*, con cui tutto ciò che esiste venne alla luce, non l’ho reso noto loro; ciò avrebbe voluto dire creare cose nuove per loro cambiando apertamente la natura. E perciò di agli ebrei che Io sono l’Eterno e informali di nuovo del Mio Tetragramma, perché con questo Nome opererò dei miracoli per loro ed essi vedranno che Io sono l’Eterno, colui che crea ogni cosa.

⁶⁰ Riassunto così dal Rambàn.

Rambàn o Nachmanide, il commentatore del XII secolo che rivaleggia con Maimonide nell'essere il punto focale della filosofia ebraica medievale, sostiene invece un'interpretazione che risente ancora più fortemente dell'idea che i diversi Nomi divini individuino modalità diverse o diversi caratteri della presenza divina, abbiano cioè una forza teologica reale. Qui, afferma, si

sta dicendo che "Io, l'Eterno apparvi ai Patriarchi solo attraverso lo specchio di *El Shad-dai*" nel senso del versetto (*Numeri XII, 6*) "In una visione Io mi faccio conoscere a lui". "Ma Io non mi feci conoscere loro così [*in una visione profetica, U.V.*], ed essi non Mi contemplarono attraverso uno specchio lucido abbastanza da conoscerMi", poiché "prima di Mosè non sorse in Israele un profeta come Mosè, che l'Eterno conosceva a faccia a faccia". I Patriarchi conoscevano il Nome proprio dell'Eterno, ma esso non era loro noto attraverso la profezia. Per questa ragione, quando Abramo parlava con Dio usava il Suo Nome proprio insieme con l'espressione *Adonai* o solo questa. Il senso è che la rivelazione della Presenza divina e la Sua comunicazione con loro venne loro attraverso l'attributo della giustizia e, secondo questo attributo, si realizzò la Sua condotta nei loro confronti. Ma con Mosè la Sua condotta e il Suo riconoscimento passarono attraverso l'attributo della misericordia, che è indicato dal Tetragramma [...] Così Mosè non menzionò più il Nome *El Shad-dai* e la *Torah* fu data secondo il nome *YHVH*.

In questo passo insomma, secondo il multiforme commento rabbinico, verrebbe consegnata a Mosè un'idea di Divinità diversa e più profonda di quella designata da *Shad-dai*, un'idea che, come abbiamo visto, viene letta dalla tradizione come un "essere con" gli ebrei nella difficoltà presenti e future e quindi poter corrispondere alle promesse fatte; un'idea connessa con la realizzazione del patto e il principio di misericor-

dia. Il modo di chiamare Dio, insomma, e la Sua rivelazione non riguarda semplicemente una questione discorsiva o anche cognitiva, ma la *relazione reale* che il Divino intrattiene con il popolo ebraico. Rivelarsi sotto un nuovo Nome significa trasformare attivamente la relazione. FarSi conoscere come Tetragramma significa, come ho già sottolineato, assumere un ruolo narrativo diverso del puro destinante, dall'onnipotenza sottolineata da *Shad-dai* o dal rigore di *Elo-him*.

Accenno così a un'altra questione connessa a questo cambio di Nomi. Esso avviene in concomitanza con una trasformazione fondamentale nella narrativa biblica. Il tempo dell'antiorità rispetto a Mosè, quello a cui si riferiscono le formule che ho analizzato prima e anche quello di cui vien detto che Dio vi era nominato come *El Shad-dai*, ha come soggetti narrativi i Patriarchi: *persone* individuali, descritte in una serie di circostanze che coinvolgono solo secondariamente mogli, figli, membri del clan. Con il passaggio dall'Egitto, il soggetto diventa collettivo, il popolo ebraico, i *bené Israel*, i figli di Israele, rispetto a cui in sostanza Mosè funge, nella grande sintagmatica narrativa, da Aiutante, anche se magari nei singoli episodi è lui spesso il Soggetto narrativo e il popolo funge da Destinatario, se non talvolta addirittura da Avversario. La relazione fondamentale fra Dio, che è sempre il Destinante finale e diventa qui Aiutante (come si era detto e come afferma esplicitamente Nachmanide) e il popolo di Israele richiede secondo questa narrazione, un cambio di Nome.

Questo carattere collettivo proprio dell'ebraismo nei rapporti con il divino è radicato in molti modi nelle pratiche liturgiche. L'esempio più chiaro è la necessità di un *quorum* di dieci adulti (*miniàn*) per compiere certi atti come la lettura della *Torah* (che è collettivamente rivelata al popolo e non a un profeta iso-

lato) e per quei gesti religiosi di cui è oggetto il Nome divino, innanzitutto nel caso di quella antichissima preghiera detta *Qadish*, il cui oggetto è la santificazione del Nome divino e, in particolare, del Tetragramma, come si capisce dal testo senza che però esso vi sia mai esplicitamente nominato, e poi la benedizione dello stesso Tetragramma, che viene richiesta alla comunità (*barechù*, “benedite”) all’ingresso nel nucleo centrale della liturgia.

Bisogna notare, infine, che secondo alcuni commentari il testo potrebbe essere tradotto letteralmente “il Mio Nome *Y-H-W-H* non l’ho fatto loro penetrare”, secondo quella conoscenza carnale che ancora si definisce “biblica”, perché in diversi luoghi, a partire da *Genesi IV,1*, si usa questo verbo per l’unione sessuale. Invertendo la metafora, si può vedere in queste parole l’accento a una conoscenza intima e profonda.

Tutta la complessa rivelazione dei Nomi divini serve, secondo le interpretazioni tradizionali che ho citato, come premessa pedagogica ed efficace per il passaggio da un certo Programma narrativo a un altro. Il brano che ho esaminato costituisce un vero Contratto, in senso semiotico, a differenza del patto precedente stretto con Abramo e poi confermato a Giacobbe, perché esso richiede una serie di azioni volte a realizzarlo. Anzi, si tratta di un doppio Contratto. Uno, quello fondamentale con i figli di Israele (soggetto collettivo), è accennato qui (*Genesi III,8*) per la prima volta e sarà stretto definitivamente sul Sinà, cioè sullo stesso luogo, il che, come abbiamo visto, viene proposto come “segno” in risposta alla prima domanda di Mosè: chi sono io? È il patto della cosiddetta “elezione”: Israele, Soggetto semiotico della narrazione, diventa il popolo di Dio accettando la sua Rivelazione, la *Torah*, strumento supremo di Competenza semiotica della narrazione biblica. Il suo compito è rispettarla, l’Oggetto di valore

da conquistare è la “santità”⁶¹, la Terra di Israele funge da sanzione positiva sempre revocabile, come accadrà più volte durante la narrazione biblica. Il secondo Contratto subordinato e funzionale al primo è concluso qui (*Esodo III,9*) con Mosè, che è incaricato ora di ottenere come suo Oggetto di valore immediato una premessa, una Competenza fondamentale per il primo contratto, la liberazione dei suoi fratelli dal giogo egizio. Egli tenta di sottrarsi ma non vi riesce, e ottiene dettagliate istruzioni su come fare, strumenti cognitivi e pragmatici.

La rivelazione del *Tetragramma* non serve, nell’auto-comprensione della tradizione biblica, a *informare* su un nome che era già usato in precedenza, e che non deve venir usato per *convocare* Dio, come è la forza dei veri Nomi, secondo la concezione che la *Torah* condivide, in fondo, con Platone⁶².

Vediamo ora ancora più da vicino il senso di questo Nome precedente, a cui alludono i commentatori citati. *El* può essere considerato un nome comune generico della divinità – o addirittura dell’autorità – in tutto il mondo semitico, come si è già detto, con qualche sottolineatura sul tema della forza, visto che si applica anche a giudici, capi e altri maggiorenti, come rileva anche Maimonide. *Shad-dai* invece è invece un Nome molto più connotato. Appare etimologicamente legato al verbo

⁶¹ “Siate santi come Io sono santo”, *Lev.* 19:2; “Se ascolterete la mia voce e osserverete il mio patto, voi sarete la mia proprietà particolare fra tutti i popoli[...] farò di voi un regno di sacerdoti, una nazione consacrata” *Es.* 19:5.

⁶² E con il pensiero magico di molti popoli come Egli convoca via via Adamo, Noè, Abramo ecc. fino ai profeti e a Mosè, *chiamandoli*. Il cambiamento del nome, da *Elo-him* cui è attribuita la giustizia e da *Shaddai* che riguarda la potenza a *Y-H-V-H* connotante la misericordia, indica una trasformazione modale, da Colui che *può* giudicare a Colui che *vuole* salvare: un passaggio decisivo nella narrativa biblica.

shaddal, “devastare” “agire violentemente” e si usa tradurre con l’“Onnipotente” e altri analoghi termini delle lingue occidentali. Nella tradizione qabbalistica è spesso interpretato come una sorta di acrostico dell’espressione *she amàr dàì*, *Colui che disse basta*, che pose cioè dei limiti all’espansione del creato⁶³. Anche qui il *focus* è il potere divino. *Shad-dai* è dunque la potenza dominante, “il Vittorioso” (così il Ramban), il Padrone dell’universo (un Nome che sarà tradotto nell’ebraismo post-talmudico come *Ribbonò shel ‘Olàm*). Forse per questa ragione nel *corpus* biblico appare soprattutto nel libro di *Giobbe*, dov’è più esplicita l’espressione della potenza divina. Ma si ritrova anche nell’episodio di Bil’am, il profeta assoldato per maledire gli israeliti che, invece, si ritrova, suo malgrado, per intervento divino, a benedirli (*Numeri XXIV,4*). Come sempre, ci sono numerose altre spiegazioni paraetimologiche. Si parla di una città amorita sull’alto Eufrate che porta lo stesso nome, e allora si tratterebbe della divinità di questo luogo; oppure dell’accadico *shadu* (montagne) o del nome semitico – e anche ebraico – *shad*, che si riferisce alle mammelle e, per metafora, alla fertilità. Un altro acrostico possibile viene dall’espressione *shomèr delatòt Israèl*, ‘Guardiano delle porte di Israele’, che spiega la regola di iscrivere la lettera *shin*, sua iniziale, oppure l’intero Nome, sulle *mezuzòt*, quegli astucci contenenti una pergamena recante impressi per iscritto alcuni brani della *Torah* che gli ebrei devono affiggere sugli stipiti. Questo Nome viene spesso usato nel mondo ebraico come elemento di identificazione: per esempio portato al collo, appeso su una catenina, come fosse un ornamento, in analogia a quel che si fa con la stella di Davide.

⁶³ Oppure *she-dai*, ‘che basta’, che non ha bisogno d’altro: un Nome che alluderebbe dunque al monoteismo.

9. I tredici attributi

Ci resta da prendere in considerazione brevemente i tredici attributi comunicati a Mosè un po’ più in là, nel prosieguo nella storia, dopo la rivelazione del Decalogo e la costruzione del vitello d’oro. Nel capitolo XXXIII, nel momento del massimo riconoscimento del profeta dopo la consegna delle Tavole della Legge e il superamento dell’episodio drammatico del vitello d’oro, quando si dice che “*Y-H-W-H* parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con il suo prossimo” (v. 11), viene attribuita a Mosè una richiesta piuttosto misteriosa: cioè che la divinità gli mostri ‘*et-kevo-dècha*’, “la Tua gloria”, come si usa tradurre⁶⁴. Un’altra traduzione possibile è “il Tuo onore”, dato che si tratta della stessa radice che viene impiegata nella quinta Parola del Decalogo per ordinare di “onorare” i genitori. Letteralmente si tratta di “peso”. Tutto ciò, comunque, viene interpretato normalmente come l’aspetto fisico, con una specie di inversione dei numerosi antropomorfismi della *Bibbia*, che Maimonide suggerì con forza di considerare metafore di nozioni più astratte e filosofiche. Qui è la “gloria”, ripresa anche al versetto 22, a essere interpretata come una metafora del corpo, anche a causa della risposta negativa del versetto 20 che recita “non puoi vedere il Mio volto, perché l’uomo non può vederMi e vivere”, il che è certamente problematico, proprio perché la parola usata per volto (*panài*) è la stessa del versetto 11, in cui Mosè era detto parlare direttamente con Dio. Solo che in quella occasione si tratta di un plurale. Tuttavia, un parlare “facce a facce” (*panim el panim*)⁶⁵ non è forse la stessa cosa di vedere “la Mia

⁶⁴ In quasi tutte le edizioni moderne. In inglese può essere *presence*. I LXX scrivono *doxa*.

⁶⁵ Ma anche “interiorità a interiorità”, visto che le lettere del testo si possono leggere anche *penim*.

faccia” (*panai*): è una condizione di dialogo e non di oggettivazione. Come compensazione però, Dio fa vedere a Mosè *et-achorai*, quelle che normalmente si traducono “le Mie spalle” e che Lévinas, in una memorabile “lettura talmudica”, ha proposto di intendere “le Mie tracce, quel che Io lascio nella Storia”⁶⁶. Il testo, nella sua traduzione più consueta, dice così (versetti 22-23): “Quando passerà la Mia Gloria, ti nasconderò nella cavità della roccia, ti coprirò con la Mia mano, finché Io sia passato; poi ritirerò la Mia mano e tu Mi vedrai da dietro, ma la Mia faccia resterà invisibile”.

Bisogna aggiungere che, pur rifiutando di far vedere la Sua “Gloria”, Dio promette con espressione parallela di far “passare davanti a te tutta la Mia Bontà”⁶⁷. Inoltre, Dio promette a Mosè che “chiamerò per nome *Y-H-W-H*” (*ve-karàti be-Shem*); così De Luca; tutti gli altri traducono più o meno “pronuncerò il Nome”. Questa pronunzia del Nome e esibizione della bontà avrà il suo luogo testuale nei versetti 6 e 7 del capitolo XXXIV⁶⁸:

⁶⁶ Ma Rashì, citando i commenti rabbinici, dice che si tratta del nodo posteriore dei filatteri. Un’immagine antropomorfica che fa di Dio un pio ebreo che prega secondo la Legge, a sua volta tutta da interpretare.

⁶⁷ Versetto 19; questa è la traduzione letterale, visto che nel testo è scritto *kol tovi*; ma la LXX parla ancora di *doxa*, rendendo inintelligibile la contrapposizione e la CEI dice “il Mio splendore”.

⁶⁸ Ma prima, nello stesso versetto 19, vi è un’altra doppia clausola molto interessante, perché, al di là dell’apparenza linguistica, che qui non possiamo analizzare, è perfettamente parallela al nostro *ehjè asher ehjè*: “Perdonerò a chi perdonerò e avrò misericordia di chi avrò misericordia” *vehannòti et asher ahòn verichàmti et asher rihàmti*. Non è possibile approfondire neanche il significato di quest’altra doppia tautologia al futuro (che in tutta la *Torah* non trova altri riscontri, dato che non ha altre giustificazioni nel testo). È evidente comunque che si tratta di un’affermazione parallela a quella di *Esodo III, 14*, posta strategicamente prima della

6. E traversò *Y-H-W-H* davanti al suo volto e chiamò: “*Y-H-W-H* è *Y-H-W-H*, *El* misericordioso e prodigo di favore. Lento all’ira e abbondante di grazia e verità.

7. Custodisce grazia per migliaia, solleva colpa e torto e peccato. E assolvere non assolverà, persegue una colpa di padri su figli e su figli di figli” fino ai terzi e ai quarti”.

L’azione è esattamente quella promessa, il verbo chiamare è lo stesso (*vaykrà*). Quel che segue sono i 13 “attributi” o “caratteri” di Dio (*midòt*)⁶⁹, che hanno una grande importanza nella liturgia ebraica, e anche nella sua teologia, perché nell’ambito della *Torah* si tratta del più importante tentativo esplicito di definizione delle *qualità* del Divino. I primi tre degli attributi sono Nomi divini che già conosciamo: il Nome *El* segue la ripetizione del Tetragramma, che di solito si interpreta come segnata da una copula che indica non una tautologia ma un’esplicazione: “Il Signore è il Signore”, come specificato dalle apposizioni che seguono. Gli altri dieci sono Nomi, spiega Nachmanide, perché altrimenti sarebbero oggetto di una proposizione relativa. Essi, per Nachmanide, posseggono un doppio verso: dalla parte umana sono qualità, da quella divina costituiscono l’albero delle *Sefiròt*, il celebre schema qabbalistico degli aspetti divini⁷⁰.

proclamazione degli attributi di *Y-H-W-H*: un’altra affermazione della libertà divina, ma anche dell’accompagnamento di Dio.

⁶⁹ Per chiarezza li numeriamo qui secondo i termini usati la traduzione più diffusa, che differisce in parte da quella di De Luca usata finora: 1 *Y-H-W-H* 2 [è] *Y-H-W-H*, 3 Dio 4 misericordioso 5 longanime 6 lento nell’indignarsi 7 pieno di bontà 8 verace 9 conserva il favore per 1000 generazioni 10 disposto al perdono della colpa 11 e dell’errore 12e della ribellione 13 ma non assolve.

⁷⁰ Sui numeri 10 e 13 che definiscono questi attributi si è costruita una fitta rete di rimandi nella tradizione ebraica, in particolare qabbalistica: dieci sono

Nella storia dell'ebraismo vi è una lunga discussione teologica sul senso da dare a questi attributi. Da un lato, tutti concordano che essi mettano in luce la dimensione misericordiosa del nome *Y-H-W-H*, a cui abbiamo già fatto riferimento; dall'altro non è chiaro se sia possibile darne una definizione semanticamente più compatta. La discussione prosegue da Avraham Ibn Daud (Toledo 1100-1180 circa), che propose di ridurli a sette attributi positivi (unità, verità, esistenza, onniscienza, volontà, onnipotenza, essere) a Maimonide, che si oppose a qualunque mossa del genere, notando che essi non descrivono un'essenza ma solo dei comportamenti, lasciando dunque inattingibile l'essere divino, fino al filosofo neokantiano Hermann Cohen (Coswig, Germania 1842-1918), che ridusse gli attributi a due proprietà principali: amore e giustizia. A noi interessa qui ribadire che vi è una differenza fondamentale fra il Nome vero e proprio e gli "attributi", non consistente nel fatto che esso non abbia senso e questi invece sì, quanto nel fatto che gli attributi non sono esclusivi, trattandosi di proprietà che, sia pure in grado diverso, possono essere attribuite anche ad altre realtà. Sul piano di un'analisi logica, la distinzione fra nomi e attributo è importante, ma sul piano semantico vi è una vicinanza molto maggiore: i due versetti sono definiti dal testo come una chia-

oltre agli attributi diversi dai Nomi, le "parole" (*dibberòt*), nella tradizionale traduzione europea "Comandamenti", dieci le diciture divine della Creazione e anche le *sefiròt*, gli aspetti divini visualizzati in uno schema ad albero che furono uno degli oggetti preferiti della speculazione cabalistica: tredici, invece, sono, oltre agli attributi, anche i principi ermeneutici del *Talmùd*, tanto codificati da entrare nella liturgia quotidiana. Tredici è anche il valore numerico della parola *echàd*, "uno" o "unico", che è usata nella proclamazione del monoteismo nella principale dichiarazione di fede ebraica, lo *Shema'* ("Ascolta Israele", che ogni buon ebreo ripete due volte al giorno).

mata o proclamazione *del Nome*. Il Nome stesso, o se vogliamo il suo significante, è paradossalmente parte dei suoi stessi attributi. Ma è abbastanza chiaro che il senso del testo è quello di una esplicitazione di ciò che si debba intendere con il Tetragramma, di quali siano i comportamenti divini che questo Nome proprio implica. Alla luce della dottrina dei *nomi veri* che ho illustrato sopra, tutta la proclamazione è un Nome. Del resto, come è noto, nei testi qabbalistici si sostiene che tutta la *Torah*, cioè il complesso delle narrazioni e delle norme che costituiscono l'insegnamento dell'ebraismo, costituisce un Nome divino. Se il significante del Tetragramma era legato al suo *essere* futuro, il suo significato qui enunciato si lega a quella dimensione di misericordia molte volte enunciata, che qui è oggetto esplicito degli attributi dal quarto al dodicesimo e che è limitato dal tredicesimo come pure dalla clausola tautologica del versetto *Esodo XXXIII, 19*, che ho già discusso brevemente sopra. Si capisce, in particolare, il rapporto fra i due ruoli attanziali, di Destinante e di Aiutante, che il *Tetragramma* inserisce nel testo. Siamo comunque nella sfera, particolarmente delicata, di un'*etica divina*.

10. Il senso del labirinto

Concludo qui questa esplorazione testuale del labirinto onomastico che apre il libro dei "nomi" (*shemòt*), ossia il *Libro dell'Esodo*, come usiamo chiamarlo in Occidente. Bisogna ora trarne qualche conclusione, anche per giustificare lo sforzo richiesto al lettore che ho invitato a soffermarsi minuziosamente su dettagli linguistici della parte meno emozionante o sentimentale di un testo che di solito si conosce solo nei suoi aspetti più spettacolari sul piano narrativo, quali le piaghe, il passaggio del "Mar rosso" ecc.

La prima conclusione è che in questo intreccio si può rintracciare una logica molto precisa, non solo sul piano teologico, ma anche su quello narrativo e cioè – semioticamente – del senso. I nomi non sono detti a caso, ma sono portatori di valori e relazioni che influenzano profondamente la percezione del testo da parte dei suoi interpreti successivi più autorevoli. Anche laddove sembra di trovarsi di fronte a semplici ripetizioni e variazioni, queste hanno senso o, quantomeno, permettono una sua attribuzione molto ricca. Una rete molto fitta di simmetrie e di opposizioni regola la superficie significativa, ed è capace con ciò di veicolare contenuti impliciti con grande precisione. Se li si esamina da vicino, anche i dettagli apparentemente casuali del testo mostrano un'organizzazione che li mette in grado di essere portatori di senso, come è puntualmente avvenuto nella tradizione ermeneutica. Si riconferma così l'utilità di una lettura che rispetti la natura di testo "denso" della *Bibbia*, in cui ogni aspetto e dettaglio del piano dell'espressione va considerato motivato e investito da molteplici isotopie e semisimbolismi.

Questo è un risultato molto significativo, perché sembra contraddire la lettura standard che teologi e storici delle religioni fanno di questo testo, secondo la cosiddetta Ipotesi Documentaria. Ogni volta che nella *Torah* si trova una stessa cosa nominata in due modi diversi, il che accade non solo per i Nomi di Dio, ma anche per Sara e poi per il sacerdote midianita Yitrò, il suocero di Mosè chiamato anche Reuel, e per il monte Sinà, che negli stessi versetti che abbiamo esaminato viene nominato come Chorev, i sostenitori di tale Ipotesi pensano sistematicamente di trovarsi di fronte alla fusione di narrazioni diverse o alla sovrapposizione di strati narrativi differenti, opera di diversi autori; lo stesso accade quando un

episodio viene narrato due volte o ricorrono due episodi simili in luoghi diversi. Una lettura destrutturante di questo tipo è stata molto utile per approfondire lo studio del testo, ma oggi appare piuttosto insoddisfacente, perché le attribuzioni di strati testuali e autori si sono moltiplicate senza raggiungere un vero consenso e, soprattutto, perché essa non rende ragione dell'effettivo funzionamento testuale. Sarebbe interessante applicare questo meccanismo filologico non solo a Omero e alla sua tecnica degli epiteti, o alle narrazioni al bordo fra oralità e scrittura che sono tutte ridondanti e ripetitive, ma anche a Virgilio, Tasso, Ariosto e, in fondo, anche a narratori in prosa complessi come Tolstoj o Proust: con tali criteri sarebbe possibile dimostrare che la loro opera non può essere unitaria, un po' come chi applicasse i metodi negazionisti per dimostrare l'inesistenza di Napoleone⁷¹.

Il fatto è che la spiegazione della convergenza di narrazioni diverse e la sovrapposizione degli strati richiede ipotesi di gran lunga più impegnative rispetto al riconoscimento della sostanziale unità narrativa del testo, sia essa pure frutto della convergenza di molteplici tradizioni e non priva di evidenti interpolazioni. All'Ipotesi Documentaria manca evidentemente una teoria sul funzionamento dei testi narrativi, per cui essa oscilla fra vedere la *Bibbia* come "letteratura", in senso romantico, e propaganda politica, intesa un po' ingenuamente come rete di allusioni al presente, dissimulate nella narrazione storica. L'Ipotesi Documentaria spiega il testo biblico come costituito da strati di cui ognuno sarebbe il mezzo di certe azioni politiche da parte della corte davidica,

⁷¹ Il che è stato puntualmente fatto, anche se per burla: cfr. Pérès, Whately e Newlight, 1989.

di quella dei re nell'esilio babilonese, dei sacerdoti post-esiliaci ritornati da Babilonia o dei loro avversari rimasti sul luogo. Peccato che tutte queste azioni siano congetturali, al massimo sostenute da indizi testuali esili e generici. E peccato, soprattutto, che stratificazioni e motivazioni assai diverse, fra loro del tutto incompatibili, siano state presentate volta per volta come fatti storici⁷². Il suo potere esplicativo risulta in effetti molto meno ricco dell'autocomprensione ermeneutica della tradizione biblica che ho cercato di illustrare qui. Nel nostro brano, al posto di un cambiamento del senso del divino che è coerente con una modificazione narrativa *fondamentale*, avremmo semplicemente la giuntura male realizzata di strati narrativi incompatibili e assemblati chissà perché in questa maniera.

Senza entrare nei dettagli di queste letture testuali, che del resto nel corso del tempo si sono fatte via via più generiche e meno impegnative, vorrei suggerire l'utilità di analizzare il testo *come si presenta* e soprattutto *come si comprende* o come lo comprende la tradizione ermeneutica che ne è scaturita. La semiotica della *Bibbia* è in grado di rivelare i meccanismi di senso che vi sono in gioco e che, in qualche modo, stanno alla base e insieme sintetizzano la vita delle religioni che vi si appoggiano, in particolare, per il nostro testo, dell'ebraismo. L'attività religiosa è innanzitutto percezione e proclamazione di un senso. Nelle 'religioni del libro' questo

senso è scritto, e va rintracciato nel testo. Questo capitolo ha cercato di mostrare come la semplice nominazione e autonominazione del divino abbia una straordinaria densità di senso nel testo della *Torah* sia portatrice di contenuti articolati e complessi.

⁷² Oltre ai saggi di Sacchi e Grottanelli nel volume a cura di Filoramo 2009, si veda il classico Friedman, 1987, le cui attribuzioni sono completamente diverse da quelle degli autori italiani citati (e che a proposito del nostro brano scrive "partendo da Es. 3:16, risulta quanto mai problematico assegnare a J o a E la porzione non sacerdotale del racconto di Mosé in Egitto". Per posizioni ancora diverse rimando alla bibliografia).

CAPITOLO III

PARLARE (E DISCUTERE) CON LA TRASCENDENZA

1. I Che cos'è la trascendenza?

Le parole spesso subiscono percorsi strani e imprevedibili, specialmente nel loro uso teorico. Così è successo per la parola “trascendenza”. Probabilmente per una sorta di sineddoche, a partire dal concetto di “trascendenza di Dio”, registrato in tutti i dizionari, oggi è pratica comune usare questa parola come un modo *politicamente corretto* perché neutrale rispetto alle diverse religioni per parlare della divinità stessa. Ma questo modo di dire è abbastanza nuovo; fino a qualche decennio fa, al contrario, era decisamente raro.

Nonostante l'approccio sincronico che ci viene da Saussure e il principio indiscutibile di arbitrarietà del linguaggio, che comporta l'obbligo di *non* prendere in considerazione per l'analisi linguistica l'evoluzione storica delle unità del linguaggio e innanzitutto dei significati delle parole, i percorsi etimologici sono rilevanti dal punto di vista teorico perché nella storia delle parole ogni stadio del significato è la base e la motivazione di quel che segue, modificandone il *valore*. In modo più o meno consapevole, qualcosa di quel passato è preservato e sottinteso nell'uso successivo. Quindi studiare questi percorsi è un modo per problematizzare e denaturalizzare l'organizzazione contemporanea della significazione – opposizioni, implicazioni, gerarchie –, la quale appare assolutamente *ovvia* per chi la usa, ma naturalmente porta con sé il pregiudizio culturale di una certa società e di un certo tempo.

Dovremmo stare attenti a non essere *ingenuamente* etnocentrici (o piuttosto “cronocentrici”) nel nostro uso di parole e concetti teorici, come per esempio quello di trascendenza, e controllare sempre la nostra intuizione del loro significato. Un’analisi filosofica consapevole del passato linguistico della sua terminologia ha più possibilità di evitare questo pericolo.

Dedicherò a questa precauzione teorico-lessicale la prima sezione di questo capitolo, poi passerò a considerare il mio tema principale, ovvero l’idea molto particolare che il *Libro della Genesi* suggerisce sulle giuste relazioni con quella che chiamiamo “trascendenza”. In realtà, esplorerò questo viaggio lessicale di “trascendenza” in entrambi le direzioni cronologiche possibili: da un lato prenderò in considerazione quel che era il significato di questa parola e come essa si è evoluta; dall’altro, proverò a studiare i modi in cui i concetti a cui oggi ci riferiamo attraverso l’espressione “trascendenza” fossero espressi negli usi classici, biblici e medievali.

1.1. Origini

“Trascendenza” è una parola di origine latina il cui significato fondamentale è di elevarsi o di arrampicarsi (*scandere*) oltre (*trans*). Il verbo è usato nella letteratura latina per azioni come assalire una barca (Cesare), arrivare in Italia dal Nord (i Galli di Livio), attraversare un fiume (Tacito); *transcensus* è una salita o una traversata (San Girolamo) e in modo più metaforico è usato per l’atteggiamento di ignorare misura e regola (Seneca), comportarsi omettendo, ignorando qualcosa (Livio). Quindi *transcensio* è una trasgressione (San Girolamo), ma anche un nome per la figura retorica dell’*Hyperbaton*¹ (Donato).

¹ Il termine *Hyperbaton* significa “inversione” nella disposizione delle parole comuni. Può essere definito come un dispositivo retorico in cui gli scrittori

1.2. Uso teologico e filosofico

La parola “trascendenza” non ha alcun particolare uso filosofico/teologico fino al Medioevo. Il primo trattato dedicato alla “trascendenza dell’essere” fu la *Summa de bono* composta da Filippo il Cancelliere tra il 1225 e il 1228². Tommaso d’Aquino usa l’aggettivo “trascendente” anche al plurale – *transcendentes* – per indicare una particolarità dell’Essere in contrasto con le cose terrene individuali e concrete: parla di un “ordine dei trascendenti”, *transcendentium ordo*³. Per l’Aquinato, i trascendenti (*transcendentes*) sono gli attributi più generali riguardo all’Essere. Essi vanno oltre, quindi “trascendono” le tradizionali etichette aristoteliche – o “categorie” –, che dividono l’Essere in diversi generi: sostanza, quantità e così via. La distinzione tra tali trascendenti non è quindi “reale”, ma solo analitica, e in effetti essi “*convertuntur*”, dice Tommaso; per questo, tuttavia, aiutano a comprendere la ricchezza di un termine – Essere – che altrimenti rimarrebbe vago, articolandolo in sei nozioni trascendenti: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*. Ciò significa che ogni *entità* – cioè tutto ciò che è qualcosa in quanto oggetto determinato, cioè ha un’essenza – è qualificabile dai trascendenti: è un’*unità* poiché è identica a se stessa: è qualcosa di diverso dagli altri, è *vera* in quanto conoscibile, è *buona* perché desiderabile. Seguendo la terminologia filosofica contemporanea post-kantiana, saremmo inclini a chiamare queste proprietà “trascenden-

giocano con la normale posizione di parole, frasi e frasi, al fine di creare frasi arrangiate diversamente ma che suggeriscono ancora un significato simile.

² Philippi Cancellari Parisiensis, *Summa De Bono, Ad fidem codicum primum edita studio et cura Nicolai Wicki*, Bern, Editiones Francke, 1985.

³ *Questiones Disputatae de Veritate* (1256-1259, Qu.21, art. 3. Edizioni Studio Domenicano, Vol. 3, 1993; tornerò in seguito su quest’uso.

tali” invece che “trascendenti”, ma non troviamo questa distinzione nell’uso del Medioevo. L’aggettivo *transcendentalis* invece di *transcendens*, ma con lo stesso significato di quest’ultimo, appare per la prima volta nelle *Disputationes* (1320-21) di Francois de Meyronne⁴.

Questo breve riassunto dell’uso del termine da parte di Tommaso e del suo ambiente mostra uno straordinario sviluppo metaforico del vecchio significato di “ascesa al di sopra”, che, come abbiamo visto, caratterizzava il termine *transcendere* nella letteratura latina. Come è successo? Per denotare una tale idea astratta aveva dovuto svilupparsi un processo metaforico. Dobbiamo guardare indietro alla filosofia greca.

1.3. Una storia di metafore

La metafora del trascendente come “superamento” non ha una corrispondenza esatta nella filosofia greca classica. Troviamo la parola “metafisica” – *μετά τα φυσικά* –, che designa originariamente i libri che nell’edizione di Aristotele curata da Andronico (I secolo a C) si trovano *dopo* quelli dedicati allo studio della *fisica*. In seguito, proprio per il contenuto di questi libri, il termine ha iniziato a denotare ciò che è *al di là* della natura. C’è insomma qualcosa di simile alla nostra “trascendenza” nella parola “meta-fisica”, ma questa è un’altra metafora. Essa però è statica e si riferisce a un dominio più ampio e più vago della “trascendenza”.

Seminale per la nostra idea di trascendenza potrebbe essere stata un’idea di Platone sul carattere dell’Uno, come

ἐπέκεινα τηςουσίας, “oltre l’essenza” (*Rep. VI 509b9*), che Plotino specificherà dopo sei secoli anche come *ἐπέκεινα ὄντος*, “oltre l’Essere” (*En V,5,6*) ma anche come *ἐπέκεινα νου* (*En III, 8,9*) “oltre la mente”. Queste metafore sono in qualche modo simili alla nostra parola “trascendenza”, sebbene siano anch’esse statiche, senza la connotazione dell’azione data al nostro termine dallo *scandere* contenuto nella radice verbale: *ἐπέκεινα* ha un significato simile alla sola preposizione *trans*, dato che è composto da *ἐπὶ* (sopra) e *ἐκείνα* (là).

È importante considerare che l’espressione è transitiva, sempre relativa a qualcosa. L’Uno nella tradizione platonica è sempre al di là di qualcosa, non *oltre* in senso assoluto. Se pensiamo che questo sia il seme della trascendenza, dobbiamo notare che in questo modo l’Uno può solo trascendere *qualcosa*. Questo era anche l’uso regolare, non metaforico, latino di *transcendere*. Ma nelle *Enneadi*, questa linea metaforica si sviluppa anche in un’altra espressione: Plotino dice anche che l’Uno è *υπερβιβηκώς*, “andato oltre” (*En. V, 5,12*), il che è più simile al nostro uso assoluto di “trascendente”. Anche se segnato da un passato. *Yper* non è *trans*, ma *super*; tuttavia *baino* e *scando* sono compatibili e ciò che conta di più qui è la forma assoluta e intransitiva del verbo.

Un’altra caratteristica di queste espressioni è degna di nota: la tradizione neoplatonica usa le metafore di “andare oltre” o di “trascendere” per suggerire una posizione metafisica peculiare di Dio, non limitata dalla mente, dall’essenza o persino dall’essere. Troviamo qui il terreno per quella che diventerà la *teologia negativa*, che si svilupperà in una *via negationis*, iniziata da Agostino: Dio è *aliud*, *aliud valde* da tutto (*Conf. VII, 10, 16*). Questo percorso di assoluta opposizione tra gli attributi di Dio e quelli del mondo sarà sviluppato dallo Pseudo-Dionigi, da

⁴ Come dice Gilbert (1996: 174). Il *Tractatus de transcendentalibus* custodito in un anonimo manoscritto di Assisi, che Hans Urs von Balthasar (1961-69) crede scritto dal “giovane Bonaventura” è precedente.

Scoto Eriugena, Maister Eckart, Nicola Cusano e così via. Qui ha origine un diverso tipo di significato di “trascendenza”.

Non è questo il luogo in cui proporre anche un veloce riassunto di questa teologia, ma è importante concentrarsi, al di là delle scelte lessicali, sulla differenza di questa linea di pensiero dall’uso che Tommaso fa di “trascendente” per indicare gli attributi che possono essere applicati a ogni cosa in generale. Per questa accezione, non vi è alcuna cosa possa essere concepita se non a condizione che questi attributi le siano applicabili. Kant parlerà di “categorie trascendentali”, avendo in mente più o meno la stessa idea: “Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupi, in generale, non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile *a priori*” (*Critica della ragion pura*, A12); “Non bisogna chiamare trascendentale ogni conoscenza a priori, ma soltanto quella onde conosciamo che, e come, certe rappresentazioni, intuizioni e concetti vengono applicate, o sono possibili esclusivamente a priori: cioè la possibilità della conoscenza o l’uso di essa a priori” (*Critica della ragion pura*, B 80/A 56). Al contrario, “trascendente” è ciò che va oltre i limiti della possibile conoscenza e quindi non può essere oggetto di scienza, come l’idea di Dio, dell’unità dell’universo, ecc. Qui non parlerò dell’uso delle parole derivate da trascendenza nella filosofia moderna e contemporanea, come in Heidegger (1929), che identifica la trascendenza con il *Dasein*, nel movimento di andare oltre se stesso, o in Lévinas (1995) che oppone Trascendenza a Totalità.

1.4. Cosa intendiamo per trascendenza

C’è qualcosa di importante, anche per la nostra discussione, in questa distinzione tra “trascendente” e “trascendentale”: è abbastanza ovvio che ciò che principalmente interessa agli studi di

religione non è l’uso tomista o kantiano del termine, ma quello che ha avuto origine nel pensiero platonico e neoplatonico e che continua fino a Lévinas. Trascendente, in questo senso, è ciò che per sua essenza *non appartiene a questo mondo*, non può essere toccato né visto, non è *solo-qualcosa*. In questo senso, la trascendenza non è una qualità *necessariamente* divina, non ha nulla a che fare con la creazione, l’onnipotenza, l’onniscienza. Fondamentalmente, si riferisce alla caratteristica di non essere solo una cosa del mondo. Perciò anche gli uomini possono – o dovrebbero – essere considerati trascendenti, nella misura in cui non sono trattati come oggetti materiali che possano essere liberamente venduti e “distrutti”, ma hanno per esempio diritti, coscienza, forse un’anima, ecc. (Volli 2012). Lévinas (1995) usa questo termine per la qualità dell’esistenza dell’Altro: ciò che sfugge alla morsa della conoscenza oggettiva e dell’uso tecnico e mi impone di costruire una relazione etica. Persino il linguaggio ha una dimensione trascendente, perché il significato non è mai definito in modo deterministico dal suo significante, non è una cosa o un fenomeno che appartenga al mondo. È al di là dell’arbitrarietà, come diceva Lacan (1970). Io sostengo che la trascendenza umana ha una relazione fondamentale con il linguaggio: poiché l’essere umano è *zoon logon echon*, “animale che ha linguaggio”: la trascendenza degli umani è fondata sulla trascendenza linguistica del senso (Volli 2010, 2016b Cap. V).

1.5. La trascendenza della Divinità

Ciò che per la cultura occidentale è ovviamente ed eminentemente trascendente in quest’ultimo senso è *la divinità*; da qui la contemporanea sineddoche – che è anche una antonomasia – di nominare Dio con la sua astratta qualità di “trascenden-

za”. Ma le scelte dei nomi non sono mai indifferenti. Dobbiamo quindi chiederci cosa stiamo *realmente* dicendo riferendoci a Dio come “trascendenza”. Certo, quest’uso linguistico è un *eufemismo reticente*, una sorta di linguaggio politicamente corretto, funzionale per non chiamare Dio con un nome che richiami una specifica tradizione religiosa. Ma riferirsi a Dio come trascendente – anche senza usare questo termine – enfatizza nell’idea di divinità la sua *differenza*, la sua *distanza dal mondo*. Come ha scritto Leibniz, “*ce qu’un inventeur est à sa machine, ce qu’un prince est à ses sujets, et même ce qu’un père est à ses enfants*” (*Monadologie*, § 84).

Gli dèi politeisti non sono davvero trascendenti in questo senso. Come è stato spesso notato, dalla *Teogonia* di Esiodo fino a Blumenberg (1979), essi appaiono spesso solo come evidente espressione e personalizzazione di elementi naturali. Godono di una posizione privilegiata nel mondo, il cui aspetto principale è l’immortalità. E hanno poteri speciali. Ma sono *dentro* il mondo, immanenti in esso, non davvero trascendenti. Ecco perché la nozione di trascendenza è stata in grado di emergere solo così tardi nella Grecia classica e solo nella linea platonica, sulla base di una teologia non ortodossa, sull’Uno, il Bene o il “Dio”, attribuita a un uomo, Socrate, che proprio a causa di queste idee fu processato, condannato e giustiziato per *asebeia*, mancanza di rispetto degli dèi e sacrilegio.

L’idea stessa di trascendenza di Dio arriva alla cultura occidentale, più che da questa fonte filosofica necessariamente elitaria, dalla grande diffusione della *Bibbia* ebraica, di cui il cristianesimo fu il più importante – ma certamente non il solo – veicolo. Nell’immaginario biblico, Dio non è assolutamente *contenuto nel mondo*, ma non è nemmeno collocato altrove; nelle metafore del linguaggio religioso si dice che Egli *dimora*

nei cieli e di volta in volta “scende”⁵ nel mondo o addirittura viene “visto” da qualche parte⁶, ma è abbastanza evidente che Egli non è realmente collocato *nel* rovelto ardente o *tra* i cherubini sull’arca; solo la Sua “Presenza” o “Residenza” (questo è il significato letterale di *Shekhinah*, comunque si possa intendere questo termine tradizionale del pensiero ebraico, potrebbe essere percepita lì. La distinzione, molto diffusa nella tradizione ebraica, tra Dio e la Sua Presenza, a cui a volte (per esempio in *Genesi XVIII, 1-2* e *XXXII, 25*) il testo si riferisce usando la nozione di “angeli”, è già una forte indicazione del *pensiero della trascendenza* – e delle difficoltà che ne derivano. Spesso nel pensiero ebraico si afferma che Dio non appartiene a nessun luogo *nel* mondo, bensì Egli stesso è *il* luogo del mondo – e quindi *maqòm*, “luogo”, è anch’esso un Nome divino⁷. Secondo questo modo di pensare, Dio è sempre essenzialmente *al di là: oltre* lo spazio e il tempo, *oltre* l’essere, *oltre* l’essenza, *oltre* la Sua stessa Presenza. Egli è *il* trascendente. Solo sulla base di questa esperienza fondamentale, ma non comune, molto culturalmente specifica, di una Divinità *irraggiungibile*, ha davvero senso usare il termine “trascendenza” per chiamare il divino. Non sarebbe certo il caso di Zeus o Shiva o dell’imperatore/dio romano. Pertanto, questa terminologia dipende da una certa intuizione teologica, che non deve essere data per scontata.

⁵ Per es. *Genesi XI, 5*.

⁶ Attribuito al rabbino Yosef ben Halafta, un “tanna” allievo del rabbino ‘Aqivah (II sec EC) in *Genesi Rabbah* 68:19, e successivamente ripetuto continuamente nella letteratura rabbinica.

⁷ Per una discussione sui dispositivi ottici e sui comportamenti che rendono possibile questa visione, vedi il capitolo a ciò dedicato in questo libro.

1.6. Trascendenza biblica

Consideriamo come il principio di trascendenza è espresso nella *Torah* a partire da un caso in cui essa sembra, almeno parzialmente, violata, *Esodo XXIV,9*: “Allora Mosè salì con Aharòn, Nadàv, Avihù e settanta anziani d’Israele, e videro (*ve-rehu*) il Dio d’Israele, sotto i Suoi piedi c’era come un pavimento [lett.: un lavoro di pietra] zaffiro, come cielo puro”. Sembrerebbe che la trascendenza, in questo caso, non impedisca la possibilità di *vedere* e quindi di *localizzare* Dio da qualche parte in cima al Cielo: in realtà, le interpretazioni tradizionali sostengono che Egli sia visto in qualche modo, sebbene in una visione molto gerarchica, dal basso in alto e sfocata. Ma anche questo è proibito, perché Dio non deve essere scorto: “Non puoi vedere la Mia faccia, perché *nessuno può vedermi e vivere*”. *Esodo XXXIII,20*. Di conseguenza, gli astanti saranno puniti per questa visione attraverso il Cielo, come afferma Rashì, proprio nel suo commento a questo verso:

Guardarono e videro, e per questo furono considerati degni di morire; ma poiché Dio non voleva disturbare la gioia della promulgazione della *Torah*, non li punì immediatamente, ma rinviò la punizione di Nadàv e Avihù fino al giorno dell’inaugurazione del Tabernacolo del deserto; gli anziani invece furono puniti quando la gente si lamentò contro il Signore.

La trascendenza non è semplicemente una condizione, ma è un *principio* che gli esseri umani hanno l’obbligo di *rispettare* e che motiva una punizione quando viene trasgredito. Non è solo una questione di fatto, ma di *dovere*. Dio non è visibile né rappresentabile e nemmeno facilmente riconoscibile. Per la tradizione ebraica Egli non deve essere raffigurato e rap-

presentato sia verbalmente sia iconicamente, perché i Nomi, gli sguardi, le immagini avrebbero l’effetto di *oggettivarlo*, di colmare la distanza, chiudere l’abisso della differenza e, in questo modo, di indebolire la Sua trascendenza. Tale distanza e non disponibilità di Dio non è solo una *condizione metafisica*, ma anche un *vincolo percettivo*, un *limite relazionale*, un confine o una *soglia* che ha un valore *etico*, e non *deve* essere violata.

La trascendenza è l’idea *esigente* di Dio introdotta nella cultura occidentale dall’ebraismo. Dio non è *un oggetto nel mondo*. Questa idea è stata ampiamente trasmessa al cristianesimo e all’Islām e ora è entrata nella nostra Enciclopedia generale. Ma c’è un problema in tale modo di considerare il divino: questa idea della trascendenza divina è *altamente problematica* da un punto di vista comunicativo, anche senza considerare i problemi teologici che ne derivano. Com’è possibile, infatti, davvero *avere una relazione* – in particolare una *comunicazione* – con un Dio così trascendente? Se Egli non è assolutamente pertinente a questo mondo, come può *agire in* esso e *interagire con* noi, che certamente siamo nel mondo? Come potrebbe un Dio assolutamente trascendente compiere azioni sull’essere umano e la natura? Perché dovrebbe *interessarsene*, dato che l’interesse è – non solo etimologicamente – *inter esse*, “stare tra”?

Un Dio pienamente e solo trascendente forse dovrebbe essere “pigro” e “inutile” per i suoi seguaci, persino inconcepibile. Le risposte che le diverse religioni di trascendenza danno a questa sfida sono diverse. Ogni religione monoteista ha la sua soluzione per questo paradosso. Nel cristianesimo, la risposta è *l’incarnazione*. Dio è trascendente, ma c’è una “persona” di Dio che si è resa immanente, persino umana. Di qui la possibilità delle icone. Nell’Islām esiste una sorta di deificazione

della figura del Profeta, che non sbaglia mai e non può essere raffigurato e dunque è davvero il *rappresentante della divinità*. Queste due soluzioni, molto diffuse e di grande successo, che ovviamente sono state anche soggette a molte e spesso reciproche critiche e obiezioni, non saranno discusse qui.

1.7. Lingua e trascendenza

La risposta ebraica, diversa da quella cristiana e musulmana, può essere formulata in questi termini: la relazione tra Trascendenza e mondo si realizza attraverso il *linguaggio*. La lingua è lo strumento della *Creazione*, che avviene per mezzo di imperativi verbali. La Rivelazione è anch'essa linguistica: avviene attraverso la parola che diventa testo, cioè le Scritture. Dio *scrive* direttamente una volta (*Esodo XXXI,18*) e per il resto del testo della *Torah* Egli *detta* a Mosè l'Insegnamento divino (*Ghittin 60a*). Tramite il linguaggio, *impartisce ordini e istruzioni* ai Patriarchi e a Mosè: esattamente l'opposto dell'intuizione greca di un Signore che "non dice e non nega, solo accenna" (Eraclito, 22 B 93 DK).

Ci si muove nella direzione opposta: solo *attraverso il linguaggio* alcuni personaggi biblici – da Adamo a Caino, da Abramo a Mosè, da Giona a Giobbe, ma anche molti credenti fino ai nostri tempi – possono cercare di esporre a Dio il loro caso, che a volte viene presentato perfino contro di Lui, le Sue azioni o inazioni. Attraverso il discorso, essi consegnano a Dio giustificazioni, grida di dolore (per esempio *Esodo III,7*), richieste, domande, spesso argomenti reali o persino cause legali, come fa, per esempio, Elie Wiesel (1979) in un dramma sui massacri cosacchi del 1648, con un'allusione trasparente allo Shoah. Discuterò questo argomento più tardi. Questa dura dialettica con la Trascendenza, che qui è il mio oggetto princi-

pale, è molto diversa dalla solita preghiera (Volli 2012a, 2015), perché, come vedremo più avanti in questo capitolo, gli atti linguistici enunciati in questi dialoghi sono di un'altra natura.

In generale, come ho proposto prima, la lingua può svolgere questa funzione di ponte con la Trascendenza perché è essa stessa *fonte di trascendenza*: la barra che separa e unisce significante e significato è l'esempio più forte di trascendenza nella comune vita umana. La lingua non ha una presa diretta sul mondo e sui suoi referenti. Lasciando da parte i problemi dei nomi propri e degli indici linguistici⁸, i *referenti*, cioè le singole persone e le cose, non possono essere *convocati* direttamente nel linguaggio ma sono raggiunti da esso solo *attraverso i significati*, in un modo generale e non sempre deterministico. Questa caratteristica di apertura e di non appropriazione che caratterizza il linguaggio consente all'uomo di entrare in una relazione con il Divino che rispetti la Sua trascendenza. Lo stesso rispetto dell'Altro, base etica delle relazioni interpersonali, ha la sua espressione tipica nel linguaggio. È anche necessario considerare che l'uso linguistico principale della *Torah* in riferimento al divino non è descrittivo o referenziale, ma mantiene la dimensione dell'allocuzione e del dialogo. Come diceva Martin Buber (ad esempio, 1923) "non possiamo parlare di Dio, possiamo parlare solo con Dio" (per una discussione

⁸ Il pensiero ebraico tradizionale ha un'idea diversa e più forte del linguaggio, principalmente nel caso dei nomi, che sono concepiti come una funzione efficace, in grado di "catturare" il loro referente, agire su di esso, e questo è il motivo per cui esiste un grande cautela nel nominare Dio (vedi il primo capitolo). Quindi cambiare il nome proprio di un personaggio – ad esempio da Avràṁ ad Avraham, da Ya'aqòv a Israel – cambia le sue caratteristiche; usare l'uno o l'altro Nome divino fa la differenza perché vengono chiamati diversi aspetti della Divinità.

vedi Putnam 2009). Parlare *con* qualcuno non è certamente lo stesso che parlare *di* qualcuno; non lo riduce a un oggetto, ma mantiene la sua autonomia, definisce una distanza, assume in lui un'intimità non nota né violata.

Mi propongo ora di indagare su questo particolare tipo di trascendenza metafisica e percettiva di Dio, che è limitata dalla disponibilità linguistica, così come viene narrata dalla *Bibbia*. Suggesto di comprendere meglio questo difficile problema iniziando l'indagine dagli usi linguistici in cui questa relazione è espressa nel testo. A tal fine, dobbiamo considerare in primo luogo il modo in cui la trascendenza è definita dal linguaggio della *Torah*. Sebbene essa sia una caratteristica centrale del modo ebraico di concepire Dio, è impossibile trovare nell'ebraico biblico una *parola* che esprima esattamente questo concetto greco, conservando la carica metaforica che ho analizzato in precedenza. Questa mancanza di una traduzione semplice per la parola "trascendenza" è innanzitutto dovuta alla sfiducia nei concetti astratti, che è caratteristica costante della mentalità del *Tanakh*, ma testimonia anche del rifiuto di sviluppare una *teologia*, cioè un discorso o una teoria *su* Dio, il che è un dato centrale per la relazione ebraica con la divinità, come si è detto.

Ma nella *Torah* ci sono due parole molto importanti, spesso usate per riferirsi a Dio, che non sono mai tradotte come "trascendente", ma che comunque esprimono *la differenza* tra Dio e il mondo. Sono *echàd* e *qadòsh*, che di solito sono tradotte rispettivamente come "uno" e "santo": parole così comuni nel linguaggio teologico occidentale, che siamo tentati di considerarle *semplici e naturali*. Ma questa naturalezza percepita è solo l'effetto di una *naturalizzazione*, cioè dipende proprio dal successo che questi concetti hanno goduto

nella nostra tradizione. Qui è utile cercare di capirli meglio. *Echàd* in ebraico significa ovviamente "uno" nel senso numerico, ma veicola anche il significato di "unico": *nessun* altro essere – nella sua categoria o in senso assoluto, come nel caso di Dio – è *simile* a ciò che è *echàd*. La parola è usata anche per il popolo ebraico, definito come *goy echàd* (2 *Samuele VII,23*), un popolo solo, unico tra gli altri⁹. A proposito di Dio, significa che nessuno o niente può essere paragonato a Lui, come indicato in *Deuteronomio VI,4*. Niente e nessuno – nemmeno nessuno dei "grandi", siano déi giudici o nobili, questa è l'ambiguità della parola *elìm* – dovrebbe essere paragonato a Lui, dice la *Torah*: *Mi kamocha baelìm HaShem*, "Chi è come te fra i grandi, o Signore" (*Esodo XV,11*). *Echàd* implica una *differenza qualitativa*, non designa solo un'unità *matematica* o reale. Quindi, quando la parola è riferita a Dio, *echàd* indica una differenza assoluta, quindi una *trascendenza qualitativa*.

Qadòsh è solitamente tradotto come "santo" o "sacro". Ma, come scrive per esempio Mary Douglas (1966: 8), "la radice ebraica *k-d-sh*, che di solito è tradotta come 'santo', è centrata sull'idea di *separazione*. Consapevoli della difficoltà di tradurre *k-d-sh* direttamente in "santo", la versione [della *Torah*] di Ronald Knox usa *set apart*. Così la grandiosa frase "Siate santi, perché Io sono santo" è resa da lui in modo piuttosto sottile: "Io sono il Signore Dio tuo, che ti ho salvato dalla terra d'Egitto; sono distinto e voi dovete essere distinti come Me." (*Levitico I:46*). Ma naturalmente la trascendenza di Dio

⁹ Ma *echàd*, nel significato di singolo, unico, vale anche per la legge (*Esodo XII,49*; *Levitico XXIV,22*), per una casa (*Esodo XII,46*), un anno (*Esodo XXIII,29*), una voce (*Esodo XXIV,3*), una misura (*Esodo XXVI,2*), il Nome di Dio (*Zaccaria XIV,9*) e Dio stesso (*Deuteronomio VI,4*).

è concepita come radicale, non relativa com'è inevitabilmente la "distinzione" umana, perché Egli è assolutamente diverso:

Perché i Miei pensieri non sono i vostri pensieri, né le vostre vie sono le Mie vie", dichiara il Signore. "Come i cieli sono più alti della terra, così le Mie vie sono più alte delle tue vie e dei Miei pensieri che i tuoi pensieri. (*Isaia LV, 8-9*).

In generale, la condizione che chiamiamo "santità" o "sacralità" non è caratterizzata nel testo biblico da una *pienezza positiva* di qualche specifica virtù e valore, ma principalmente dalla sua *differenza*, che può essere anche spiacevole e terrificante: Dio è definito di routine nella preghiera ebraica *nora*, "terribile". Questa idea di *santità come differenza* è un'intuizione molto diffusa, che possiamo anche trovare nell'etimologia delle espressioni indoeuropee nel campo semantico del "sacro". "Santo", "sacro", "*aighios*": sempre queste parole implicano un significato di distanza, differenza, soglia; nei nostri termini, di trascendenza.

Rav Giuseppe Laras (2006: 23) suggerisce che all'opposizione di Trascendenza e Immanenza corrisponda nel lessico biblico quella fra *Kedushah* (il nome astratto di qualità tratto da *k-d-sh*) e *Kavòd*, che significa letteralmente "peso", ma è spesso usato in senso metaforico come "onore" o "gloria"¹⁰. *Kedushah* è la separazione di Dio; *Kavòd* è la Sua Presenza. I due aspetti coesistono sempre. Nella tradizione ebraica, spesso questo significato di *Kavòd* come presenza è espresso anche

¹⁰ Questa radice è usata per l'atto di indurire il cuore del Faraone (*Esodo VIII*), per il comandamento di onorare padre e madre (*Esodo XX, 12*), ma anche quando Mosè chiede di "vedere la gloria" di Dio (*Esodo XXXIII, 18*), che è solitamente intesa come la Sua Presenza.

dalle parole *Shekhinah* (Presenza e assistenza divina, talvolta nella tradizione cabalistica personificata come "parte femminile di Dio" – Idel 2005 –; la radice *Sh-kh-n* significa dimora) o *Ruah ha-qòdesh* (lett. "Spirito di santità", spesso tradotto come "Spirito Santo" o infine *Sefirà Malkhùt*, l'ultima emanazione dell'albero della *Qabbalah*, cioè l'emanazione del Regno).

Ma cosa significa tutto ciò? L'immanenza – o Presenza divina – non può diventare solo una fra le tante cose del mondo, senza perdere l'essenza del suo carattere trascendente. Ha la natura fattiva di percezione / attenzione / indagine / intenzione, sempre espressa da un'attività linguistica: si racconta che Dio "scenda" nel mondo per vedere cosa hanno fatto Adamo, Caino, gli abitanti di Babele, e per reagire, sempre con parole, alle loro azioni; si dice che "ascolti" le grida degli ebrei oppressi come schiavi in Egitto; più tardi che "dica" per dare – cioè dettare – la *Torah* a Mosè, ecc. Il modo principale della Sua Presenza è *l'interazione* con gli esseri umani, ma anche generalmente con la Creazione. Ciò avviene principalmente attraverso *il linguaggio*. Ci viene anche detto dal testo biblico che Dio crea il mondo con dieci atti di linguaggio (*'asarah ma'amaròt*). Il fatto che la Creazione avvenga attraverso ciò che la filosofia contemporanea chiama atti linguistici (Searle 1969)¹¹ è pieno di significato, ma altamente problematico.

¹¹ La fonte di questa teoria dei dieci atti linguistici della creazione è *Avòt de-Rabbì Natàn*, capitolo 31. In realtà nel primo capitolo di *Genesi* ci sono solo nove di questi atti. Ma la divisione della *Bibbia* in capitoli risale al Medioevo e non ha importanza nella tradizione ebraica che preferisce dividere il testo in entità (pericopi o *parashot* di estensione assai maggiore). Il numero dieci, che corrisponde al *Decalogo*, viene raggiunto aggiungendo la benedizione del sabato che si incontra in *Genesi* II.

Infatti, dal punto di vista della comunicazione, anche senza pensare alla teologia, si pone una domanda ovvia: quando Dio dice, per esempio, *yehi or* (“Sia la luce”, *Genesi I,2*) – o, in un’altra possibile traduzione, “la luce sarà” –, e dopo questo comando o previsione, accade che “la luce fu”, un fatto che è espresso esattamente con le stesse parole: *va-yehi or*, bisogna chiedersi: *a chi* Egli sta parlando? *a chi* sta dando ordini? Non alla luce stessa, che non è ancora; non alla materia, come potrebbe immaginare una mentalità moderna, perché nel testo non ci sono ragioni per supporre che alcuna attività sia svolta da questa materia, peraltro innominata se non come “vuoto e desolazione” nel versetto precedente; non agli uomini che non ci sono ancora, né agli angeli, che non sono nominati e la cui esistenza autonoma non è affatto certa. Insomma, non c’è qui un interlocutore disponibile, gli atti linguistici sono emessi in solitudine e quindi sono logicamente *performativi*, non *imperativi*, come invece appaiono sul piano linguistico. Questa efficacia monologica potrebbe dunque perfino essere perfino paragonata a un’operazione tecnica, o addirittura magica: un discorso che funziona da sé, senza nessuno che lo comprenda. Il linguaggio trascendentale non ha bisogno della mediazione di qualcuno che la interpreti ed esegua, è immediatamente efficace. Ma è linguaggio.

2. Dialogo

Più facilmente comprensibile è l’idea che Dio *dia* la *Torah* per mezzo di altri atti linguistici imperativi, come accade con le “Dieci Parole”, il Decalogo, ma anche altrove nella *Bibbia*. Qui *ci sono* interlocutori: il discorso divino non è monologico, attraversa l’abisso della trascendenza, *si rivolge agli umani*,

ma in cambio perde la sua *efficacia immediata*. A partire da Adamo, gli uomini spesso ignorano i Suoi ordini, disobbediscono o li discutono. Il discorso divino, quando è trascendente e solitario, porta immediatamente degli effetti. Diventando immanente, nel senso di essere situato tra Dio e gli esseri umani¹², e dunque di toccare il mondo, non è più *immediatamente performativo*, e ha bisogno di costruire *effetti emotivi* – paura, amore, persuasione, rispetto, fiducia – per ottenere i suoi risultati. Deve *tener conto* degli uomini e della loro libertà. Sia Abramo nella discussione su Sodoma (*Genesi XVIII,25*) che Mosè dopo il vitello d’oro (*Esodo XXXII,32*) usano questa importanza dell’interpretazione degli altri come argomento per l’impresa paradossale di cercare di modificare delle deliberazioni divine già dichiarate loro.

Il dialogo è *immanente* tra *due trascendenze*. Pertanto, nel pensiero ebraico, l’immanenza di Dio può assumere solo *la forma del dialogo*. Le occasioni più importanti di immanenza occorrono quando Dio parla con qualche figura umana: ad esempio Abramo e Mosè, ma anche talvolta con Adamo, Caino, Noè, Aronne, Giobbe e qualche profeta come Giona. O parla *attraverso* la voce dei profeti ai re e al popolo. Questa condizione dialogica è molto apprezzata nella *Bibbia*. C’è una differenza esplicita dichiarata nel testo tra *vedere* Dio e *chiamarLo per Nome* da un lato, il che è proibito; e *parlare con Lui* dall’altra, che è la realizzazione più importante per un essere umano. Dio rifiuta (*Esodo XXXIII,18*) quando Mosè gli chiede di *vedere* il suo *Kavòd*, perché “nessuno può vedere la Mia faccia e vivere”

¹² Vale la pena ricordare che nella cultura biblica Dio e l’uomo condividono un linguaggio stabilito e scoperto da Adamo, una lingua “sacra” ma umana (*Genesi II,19*).

(*Esodo XXXIII,20*), ma “ha *parlato* con Mosè faccia a faccia” (*Esodo XXXIII,11*). Il vero problema qui non è l’antropomorfismo di una “faccia” divina, ma *l’opposizione tra vedere e parlare*. L’occasione di dialogo non comporta reificazione. La trascendenza non viene distrutta da questo tipo di immanenza linguistica, perché il linguaggio è già trascendente, non deterministico.

Questo “parlare con” della *Bibbia* è spesso una vera discussione, a volte diventa una sorta di vertenza che l’essere umano apre con Dio. Nella *Bibbia* ci sono quattro casi principali di questo difficile modo di discutere: con Abramo (*Genesi XVIII,20-32*), con Mosè dopo il vitello d’oro (*Esodo XXXII,32*), il libro completo di *Giobbe*, i versetti finali del *Libro di Giona*.

Consideriamo qui la discussione più articolata, quella con Abramo. Dio vuole distruggere Sodoma e Gomorra a causa della violenza diffusa in quelle città e decide di informare Abramo di ciò. Ma, come è noto, il patriarca non accetta passivamente questo giudizio e sfida il decreto divino, sostenendo che forse ci sono cinquanta “innocenti” nelle città e che sarebbe ingiusto ucciderli con i peccatori. Poi, avendo avuto assicurazione che con cinquanta giusti la città non sarà distrutta, scende gradualmente fino a dieci. È importante considerare brevemente il tema principale di Abramo (*Genesi XVIII,23-25*):

Davvero sterminerai il giusto con l’empio? Forse vi sono cinquanta giusti nella città: davvero li vuoi sopprimere? E non perdonerai a quel luogo per riguardo ai cinquanta giusti che vi si trovano? Lungi da Te il far morire il giusto con l’empio, così che il giusto sia trattato come l’empio; lungi da Te! Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?

Questo episodio è di fondamentale importanza non solo per la tradizione ebraica, ma per la cultura occidentale,

giacché mostra, contro ogni determinismo e cieca sottomissione, che gli uomini *possono*, anzi *devono* discutere con Dio su temi etici e in effetti questa mossa sarà ripetutamente replicata, fino a immaginare un vero *processo a Dio* nell’opera teatrale di Elie Wiesel (1995), in cui si racconta che Dio sia chiamato a spiegare perché non ha impedito un terribile pogrom. Anche Noè è stato criticato nella tradizione midrashica (*Devarim Rabbà* XI,3) per non essersi *opposto* alla condanna a morte di tutta l’umanità attraverso il Diluvio annunciatagli da Dio, non discutendo la sentenza come Abramo invece fece per Sodoma. L’idea etica qui è che *si dovrebbe sempre resistere all’ingiustizia*, anche se è praticata in nome di Dio (Dershowitz 2000).

Ma c’è un altro punto altrettanto significativo nel tema di Abramo, o forse ancora più importante. Nel discorso di Abramo, la giustizia non è *definita* solo *dalla volontà di Dio*, secondo il modello banalizzato in un contesto secolarizzato dalla legge romana (“*Quod placuit legis habet vigorem*” [Ulpiano, *Istitutiones* I D. 1, 4, 1, pr. -1]). La giustizia che Abramo osa ricordare a Dio è *indipendente* dalla Sua volontà, anzi la contraddice, ed Egli è chiamato ad adeguare le Sue decisioni a questo *valore indipendente*. Definito qui come il “Giudice del mondo” (*ha-shofèt kol ha-arètz*) invece che “il suo padrone” (*ribbonò shel ‘olàm*), come sarà per lo più chiamato nel Talmud, Dio ha l’obbligo conseguente di “rendere giustizia” (*mi-shpàt*). L’uso della stessa radice *sh-p-t* per la definizione di Dio e il risultato necessario della sua azione sottolinea una sorta di tautologia: il giudice è colui che rende giustizia. Ma nel pensiero di Abramo e poi nella tradizione ebraica è il giudice che è *obbligato* ad applicare un principio di giustizia già definito *indipendentemente da lui*, non accade cioè che la giustizia sia semplicemente modellata da ciò che il giudice decide, anche

se si tratta del “Giudice di tutto il mondo”. Quindi non è giusto, vero, bello, buono tutto ciò che Dio vuole, ma Dio *deve* volere ciò che è giusto, vero, bello, buono. *I valori sono validi* anche per Dio; perciò li *deve volere*. Ciò pone alcuni problemi teologici e filosofici difficili: in che modo i valori trascendono il Trascendente? Sono “oggettivi”? Quest’idea non contrasta l’onnipotenza divina? E non corre il rischio di reificare i valori, rendendoli *oggettivi*, cioè *facendone delle cose*?

Questo dibattito è stato spesso rinnovato nella filosofia religiosa, ed è collegato al grande tema della teodicea. È impossibile discuterne qui. È noto che il mondo islamico, almeno dopo Al-Ghazali, risponderà negativamente: la giustizia non è indipendente da Dio e la virtù consiste nella sottomissione, che in arabo corrisponde esattamente a ciò che “Islām” significa etimologicamente. Il mondo ebraico accetterà la contraddizione (*Pirqé Avot*, III:19): “Tutto è previsto, ma il libero arbitrio è dato. Il mondo è giudicato con bontà, e tutto è secondo l’abbondanza di buone azioni”. Nella filosofia europea la discussione continua a essere un tema centrale fino al grande dibattito tra Leibniz, Malebranche e Arnauld alla fine del XVII secolo (Nadler 2008). Tuttavia, la nostra cultura e scienza sono fondate sull’*indipendenza* e sulla conoscibilità dei valori, che è oggi un luogo comune. Questa concezione deriva dalla filosofia greca, ma anche da questi esempi biblici. Noi moderni siamo certamente più “abramiti” dei seguaci di Al-Ghazali, di Bernardo di Chiaravalle o di Arnauld. In ogni discussione morale o politica vediamo valori *tra* gli interlocutori e *al di là* di essi, non solo come oggetti di una volontà divina arbitraria che può essere liberamente cambiata da Dio, ma come principi indipendenti e fermi. Facendo riferimento a essi, ognuno è autonomo, cioè in qualche modo *trascendente*. La lingua, la di-

scussione razionale, l’etica sono il dominio della trascendenza come religione.

Certo, non tutti sono uguali in questa storia. Dio è Dio e gli uomini sono uomini. I loro modi e pensieri non sono paragonabili, né la loro trascendenza lo è. Questo è assolutamente chiaro per la Bibbia e per i suoi lettori onesti. Ma qui c’è una certa reciprocità che è garantita dal dialogo e allo stesso tempo ne stabilisce la possibilità; forse per questo motivo la discussione su Sodoma ci permette di capire meglio un verso molto problematico, spesso ripetuto nella Bibbia ebraica che ho citato prima: *Haitém kedoshim ki kadàsh Anì*, siate santi/separati, perché Io sono santo/separato. Possiamo leggerlo come un principio morale, un imperativo categorico: sii trascendente perché Io sono trascendente! E discuti con tutti, anche con Dio.

CAPITOLO IV

I CHERUBINI O L'IMMAGINE DELLA TRASCENDENZA

C'è un'evidente tensione ossimorica in ogni *rappresentazione religiosa*. Per definizione, essa infatti deve *rappresentare* (una parola il cui significato etimologico basilare è rifare *presente*) non un semplice oggetto della vita quotidiana ma il *trascendente*¹, cioè, qualcosa che non è soltanto presente nel mondo; che non è incluso in esso e la cui essenza più importante resta al di là dell'esperienza umana. Il problema specifico per ogni pratica rappresentativa che voglia definirsi come religiosa è come affrontare questa tensione: come rendere *di nuovo presente* qualcosa che per definizione non è empiricamente *nel* mondo. Esplorerò un caso molto particolare, quello dei cherubini nella tradizione biblica ebraica, la cui la manifestazione principale era quella di una doppia statua dorata custodita nel Santo dei Santi del Tabernacolo, come descritto nel libro biblico dell'*Esodo*. Questo è solo il punto saliente in una storia millenaria di descrizioni, rappresentazioni, discussioni circa queste entità:

¹ Una definizione del trascendente è ovviamente oltre i limiti di questo capitolo, anche perché ne tratto diffusamente altrove in questo libro. Il punto di partenza non può che essere comunque l'"Introduzione alla dialettica trascendentale" di Kant, § 1, della *Critica della ragion pura*, e nel pensiero contemporaneo Lévinas 1984, 1995. Per una discussione più ampia, vedi il capitolo precedente.

un motivo iconologico ricorrente, che potrebbe benissimo essere un elemento di un atlante warburgiano (Warburg 2003). Certo, quel che interessa gli studi semiotici non sono le *origini* remote di questo motivo o le ragioni ipotetiche della sua introduzione nel testo biblico, ma piuttosto la sua *lunga presenza* e le diverse immagini testuali e iconiche che il motivo è stato in grado di generare, con i problemi derivanti dalla sua ricezione in una tradizione fortemente iconoclasta.

Prima di concentrarsi sui cherubini, è necessaria una discussione generale sulla difficoltà della rappresentazione della trascendenza. Possiamo facilmente distinguere, nella vasta varietà geografica e storica delle culture, due principali soluzioni opposte, assieme a una serie di compromessi intermedi per il problema che ho riassunto all'inizio: se e come sia possibile rendere presente la trascendenza per mezzo di rappresentazioni.

La prima opzione si basa sull'idea che la trascendenza, per essere percepita dagli esseri umani e agire su di loro, oltre a essere oggetto di culto (i "lavori" centrali della religione), dovrebbe anche essere in qualche modo immanente nel mondo umano, spesso per mezzo di qualche sorta di *agente* o *segno* o *apparenza*. È questa immanenza, agente o apparenza che, secondo questa linea, *può* – e spesso anche *deve* – essere rappresentata. Questa prima posizione corrisponde a un tema molto centrale della fede cristiana, ovvero l'idea che, per salvare l'umanità, Dio trascendente si sia "fatto uomo", ossia immanente. Anche se, di volta in volta, molte correnti del cristianesimo hanno adottato qualche livello di iconoclastia per proteggere trascendenza divina, la tradizione cristiana maggioritaria ha dedotto proprio dall'incarnazione di Gesù la possibilità di usare immagini per rappresentare la divinità, perché entrambi sono esempi di *presenza divina nel mondo* (Kurulyk

1991). Questo parallelismo era sottolineato dalla regola medievale secondo cui ogni immagine sacra dovesse essere collegata a una reliquia (Appadurai 1986). In realtà, la somiglianza di contatto e rappresentazione per la trasmissione della sacralità fu teorizzata da Giovanni Damasceno². Questa strategia di autorizzare le rappresentazioni della trascendenza per mezzo di una sua apparizione immanente non è tuttavia limitata alla complessa teologia cristiana dell'incarnazione. Gli dei indiani e quelli greci possono essere considerati, in certa misura, trascendenti: la loro natura profonda non è congruente al mondo degli uomini, il loro vero posto è al di fuori di esso e la loro vita è troppo ampia e diversa dall'esperienza umana per essere davvero concepibile, e perciò "afferrabile", da esseri umani mortali. Di solito non sono nemmeno visibili, salvo quando decidono di manifestarsi. Ma sono *rappresentabili*, e di fatto riccamente rappresentati, precisamente perché possono *assumere visibilità*, quando prendono diverse forme al fine di comunicare con gli umani o goderne. È utile a questo proposito considerare una distinzione fondamentale proposta da Karol Kerényi (1962: 168). Il grande mitologo mostra che il nostro concetto di immagine divina dovrebbe essere diviso in tre nozioni distinte, al fine di aderire alla lingua e al pensiero greco:

L'*Eidolon* greco è un'immagine che consiste unicamente di una superficie senza profondità. Gli *eidola* possono essere paragonati a immagini di uno specchio che abbiano acquisito un'esi-

² Questa interpretazione è contenuta nel libro "*Pro tous diaballontas tas aigias eikonas*" (VIII secolo, ripubblicato in London: T. Baker, 1898.) Cfr. Kurulyk 1991, 37; cfr. Geary 1986, 175-76. Su questo problema, vedi Russo 1997; Cinghia 2005; Bettetini 2006. Un'analisi semiotica su questo punto molto importante si trova in Volli 1997.

stenza indipendente[...] *sine corpore formae*.[...] possiamo parlare di una forma spettrale [...] creata dagli dei per ingannare i mortali³.

Come spiega anche Dorflès (1988, 14), gli *eidola* erano le vere “emanazioni” o *Ersatz* della divinità autentica che potevano sostituirli in molti aspetti; in particolare, potevano essere usati dagli dei per mostrarsi, ma non da altri come possibili segni degli dei. Quindi, non erano gli idoli e le immagini nei templi, che erano invece chiamati *agalmata*: oggetti di culto, veri segni del divino, cioè ciò che noi potremmo chiamare oggi più facilmente idoli, costruiti secondo un principio semiotico di somiglianza. Il terzo termine è *eikon*:

Eikon è, in senso stretto, un’immagine storica e quindi viene usata raramente per le statue degli dei. Troviamo esplicitamente scritto che gli *agalmata* sono adatti agli dei e le *eikones* agli uomini. La parola *Eikon* fu adottata dal cristianesimo come termine per le immagini per il culto, secondo il contenuto del vocabolo greco, proprio perché le icone cristiane vogliono essere storiche e non solo simboliche (Kereny 1962, 168).

In breve, le “rappresentazioni” o *agalmata* erano rese possibili per il fatto che gli dei avevano apparenze, cioè *eidola* (presentazioni), mentre le *eikones* cristiane erano possibili a causa dell’incarnazione, che già di per sé è una presenza nel mondo. La rappresentazione della trascendenza è qui *una relazione di secondo grado*, realizzata attraverso l’immanenza

³ Ovviamente, la cultura e la teologia greche sono troppo complesse e articolate perché questo breve accenno sia completamente corretto. Mi riferisco semplicemente a una posizione molto generale per fare un punto comparativo. Cfr. Veyne 1983.

o l’apparenza, una vera e propria *ri-presentazione*. I credenti non sono sempre consapevoli di questa relazione indiretta, ma tale complesso legame metafisico è la base formale del loro uso delle immagini, e è diventata una sorta di ovvietà nella cultura occidentale: l’invisibile può essere reso visibile attraverso le immagini della sua immanenza, segni metaforici che producono diversi modi di umanizzarlo.

1. Interdizioni delle immagini

L’altra soluzione, opposta alla prima, è negare la rappresentazione, proibirla. Come dimostra Goody (1997), questa è una posizione culturale molto diffusa. Si crede che non si possano rappresentare le divinità perché rappresentarle implicherebbe afferrarla, pretendere di capirla, e, in qualche modo, ottenere un potere su di essa. Di più, ciò significherebbe attribuire una qualità divina a un oggetto fatto dall’uomo, come afferma *Isaia XLIV, 12-19* (e in molti passaggi paralleli):

12 Il fabbro lavora il ferro di una scure, lo elabora sulle braci e gli dà forma con martelli, lo rifinisce con braccio vigoroso; soffre persino la fame, la forza gli viene meno, non beve acqua ed è sposato. **13** Il falegname stende la corda, disegna l’immagine con lo stilo; la lavora con scalpelli, misura con il compasso, riproducendo una forma umana, una bella figura d’uomo da mettere in un tempio. **14** Egli si taglia cedri, prende un cipresso o una quercia che aveva fatto crescere robusta nella selva; pianta un alloro che la pioggia farà crescere. **15** L’uomo ha tutto ciò per bruciare; ne prende una parte e si riscalda o anche accende il forno per cuocerli il pane o ne fa persino un dio e lo adora, ne forma una statua e la venera. **16** Una parte la brucia al fuoco, sull’altra arrostitisce la carne, poi mangia l’arrosto e si sazia.

Ugualmente si scalda e dice: «Mi riscaldo; mi godo il fuoco». **17** Con il resto fa un dio, il suo idolo; lo venera, lo adora e lo prega: «Salvami, perché sei il mio dio!». **18** Non sanno né comprendono; una patina impedisce ai loro occhi di vedere e al loro cuore di capire. **19** Nessuno riflette, nessuno ha scienza e intelligenza per dire: «Ho bruciato nel fuoco una parte, sulle sue braci ho cotto persino il pane e arrostito la carne che ho mangiato; col residuo farò un idolo abominevole? Mi prostrerò dinanzi a un pezzo di legno?».

Non solo la rappresentazione è impossibile, ma è anche vietata. La divinità non mancherà di punire l'incauto idolatra per un tale affronto. La prima ragione di questo interdetto va ricercata nelle conseguenze di un gesto così assurdo come creare un idolo, *fare* qualcosa che è, secondo tale modo di vedere, dio stesso: per il credente significa illudersi senza alcun beneficio. Ancora peggio: per la divinità questo è un tradimento e un'umiliazione: essere soppiantata da una *cosa*, che si suppone in qualche modo somigliarle. Infatti ciò implica la relazione inversa, che è blasfema: se c'è qualcosa che le assomiglia, anche la divinità è, in un certo senso, una *cosa*⁴.

In alcune culture ci sono interdetti più generali sulla rappresentazione. Non solo A) *la divinità* non può essere rappresentata, ma è anche proibito farlo con B) *esseri umani*, C) *animali*, e persino D) varie *categorie naturali* come piante, stelle e paesaggi. Alcune posizioni iconoclastiche cristiane condividono l'interdizione A); le tradizioni ebraiche e musulmane obbediscono ad A) e a B); alcune culture africane studiate da Goody rispettano C) e D), e in alcune di esse c'è anche un ulteriore divieto E), ossia quello di produrre *narrazioni* sulla realtà trascen-

dente. Anche qui, la ragione è teologica: poiché solo Dio crea, osare rappresentare – ovvero imitare qualsiasi essere umano, animale o altra forma naturale – significa *emulare* le operazioni di Dio, usurpando le Sue prerogative. Per tale motivo in Europa gli attori furono a lungo disprezzati dalla Chiesa.

A parte alcuni casi molto rari e isolati del tipo E) di interdizione, in generale, le regole dalla A) alla C) procedono assieme. Se le immagini divine sono proibite, anche quelle di soggetti naturali sono spesso almeno *non gradite*. Se statue e ritratti sono permessi, i loro soggetti sono raramente limitati a quelli naturali; anzi spesso, come nel Medioevo europeo, solo le immagini sacre sono considerate meritevoli di rappresentazione. Potrebbe sembrare, quindi, che il confine principale separi il linguaggio verbale, che sembra sempre permesso nelle culture mediterranee, dalla altrimenti “problematica” espressione visiva. Ci sono un certo numero di indizi in diverse culture che sembrano condurre in questa direzione, una sorta di privilegio dell'udito sulla vista. Per esempio, nella *Torah* e principalmente nel libro del *Deuteronomio*, si nota un'evidente sfiducia teologica per l'*esperienza sensoriale* della rivelazione divina attraverso il senso della vista. Il passaggio principale è *Deuteronomio IV, 12-19*:

[12] Il Signore vi parlò dal fuoco; voi udivate il suono delle parole ma non vedevate alcuna figura; vi era soltanto una voce.

[13] Egli vi annunciò la Sua alleanza, che vi comandò di osservare, cioè le *Dieci Parole*, e le scrisse su due tavole di pietra.

[14] A me in quel tempo il Signore ordinò di insegnarvi leggi e norme, perché voi le metteste in pratica nel paese in cui state per entrare per prenderne possesso. [15] Poiché dunque non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita, [16] perché non

⁴ Per un'analisi più articolata, vedi *supra*.

vi corrompiate e non vi facciate l'immagine scolpita di qualche idolo, la figura di maschio o femmina, [17] la figura di qualunque animale, la figura di un uccello che vola nei cieli, [18] la figura di una bestia che striscia sul suolo, la figura di un pesce che vive nelle acque sotto la terra; [19] perché, alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna, le stelle, tutto l'esercito del cielo, non siate trascinati a prostrarvi davanti a quelle cose e a servirle; cose che il Signore tuo Dio ha abbandonato in sorte a tutti i popoli che sono sotto tutti i cieli.

La logica è questa: vedere qualsiasi "forma" (*temunah*) nel processo della rivelazione divina potrebbe diventare causa della "produzione di immagini scolpite" (*pesel*) di esseri viventi e, in particolare, della realizzazione di "forme di qualsiasi figura" (*temunah kolsamel*) in somiglianza (*tabenit*) di esseri viventi, il che – dice il testo – conduce direttamente all'idolatria e all'adorazione delle stelle, quindi al peccato e all'abominazione. *Pesel* e *temunah* sono letteralmente ciò che è proibito nella seconda "parola" del *Decalogo* (*Esodo XX,3, Deuteronomio V,8*) e anche questa spiegazione di ciò che non può essere rappresentato è una sorta di commento esteso su quel passaggio. Ciò che è nuovo qui è il collegamento con qualsiasi percezione visiva della manifestazione divina (*temunah*) nel versetto 12, che può essere inteso come lo stesso fenomeno dell'*eidolon* greco discusso sopra, con il *pesel* o il *temunah kol samel* nel verso 16, cioè, le rappresentazioni di tipo B), e da qui all'idolatria di oggetti naturali (vale a dire non trascendenti, come le stelle nel versetto 19). Lo stesso legame tra presenza segnica e rappresentazione nella società greca autorizza rappresentazioni e politeismo, nella tradizione ebraica proibisce la teofania visiva.

Questo collegamento può essere meglio compreso se riflettiamo sull'ambiguità della parola "rappresentazione",

che, a parte il significato politico o giuridico di "situazione in cui qualcuno è autorizzato a parlare o agire per conto di qualcun altro" significa sia "un'immagine artistica", "una pittura, un modello, o altra raffigurazione di qualcuno o qualcosa", sia "uno stato mentale o concetto considerato come corrispondente a una cosa percepita". Per l'*Oxford English Dictionary* quest'ultimo significato dipende da "alcune teorie della percezione", ma di fatto l'uso di concetto come "rappresentazione mentale" è ampiamente diffuso. Jacques Le Goff, per esempio, scrive (1985, 6): "Questa parola molto generica incorpora ogni possibile traduzione mentale di una realtà esterna percepita. La rappresentazione è collegata al processo di astrazione. La rappresentazione di una cattedrale è l'idea stessa di una cattedrale".

Questo doppio senso di rappresentazione – materiale o mentale, manufatto o percezione – ricorda uno sviluppo simile della nozione correlata di "immagine", che, secondo il *Merriam-Webster's*, è sia "una riproduzione o imitazione della forma di una persona o una cosa, oggetto creato dall'uomo" e "controparte ottica di un oggetto" – le impressioni soggettive, più o meno tecnicamente manipolate – sia, in modo metaforico, "un'immagine mentale o impressione di qualcosa". Ciò che è fatto e ciò che è percepito non sono opposti per natura, ma condividono lo stesso fondamento: l'evidenza della visibilità.

La sfiducia teologica o persino morale per le rappresentazioni teofaniche nella *Torah* è paradossalmente spiegata dall'elevata valutazione gnoseologica del senso della vista nei testi ebraici: ciò che si vede è, in generale, *considerato vero* anche se molto strano. Lo stesso accade nella nostra cultura, dove *aver visto* qualcosa è molto più convincente che *averlo sentito*. In tutta la *Bibbia*, le leggi sono *enunciate*, ma i miracoli sono *vi-*

sti, non ascoltati⁵. Questo è il caso del rovelto ardente; dell'ariete che compare a interrompere la legatura di Isacco; delle piaghe in Egitto e persino delle rivelazioni profetiche come l'inizio del libro di Ezechiele. Nella storia di Babele, anche il Signore vuole *vedere* le cose per giudicarle⁶. La fiducia nella capacità di "afferrare" l'oggetto della vista può essere la paradossale ragione per cui, come si è detto, nessun uomo "può vedere Dio e vivere", come viene detto a Mosè quando chiede di vedere Dio "faccia a faccia" faccia "(Esodo XXXIII, 18-20), una visione al cui posto riceverà in Esodo XXXIV, 4-6 la proclamazione *verbale* dei tredici "attributi" divini (*middòt*, letteralmente "misure").

2. Mimesi

In realtà qui l'opposizione pertinente è quella tra diegesi e mimesi, nel senso in primo luogo proposto da Platone (*Repubblica III*, 392d-394c.)⁷. Infatti la conoscenza che passa per il canale visivo è naturalmente percepita come *mimetica*; il senso dei versi del *Deuteronomio* appena citati è che sia le rappresentazioni *artificiali* prodotte da artisti e artigiani lavorino in modo simile a quelle ricevute dai sensi, o meglio, esse sono comprese come *dispositivi* realizzati per produrre rappresentazioni mentali, mimetiche, atte a "imitare" le cose, nel linguaggio di Platone.

⁵ Tant'è vero che le parole che li nominano hanno altri significati tipicamente visivi per esempio "segno, lettera dell'alfabeto, bandiera".

⁶ Per una discussione sul senso della vista nella tradizione ebraica, vedi più avanti in questo libro.

⁷ Mi sembra molto significativo che Platone usi questa distinzione per sostenere una posizione molto simile al nostro tipo D); cfr. *Repubblica* 3.395b-396a.

Cerchiamo di approfondire meglio questo punto, usando l'analisi contenuto nella *Repubblica*. La radice della critica di Platone è la seguente: la mimesi sembra produrre i suoi effetti senza che nessuno se ne prenda la responsabilità, *nascondendo* l'autore dietro la rappresentazione, il che egli chiama "assimilazione a un altro". L'esempio molto noto di Platone è tratto dalla poesia e mostra come a un certo punto Omero diventi mimetico, come tutta la tragedia:

"Sei consapevole, suppongo, che tutta la mitologia e la poesia sono una narrazione [*diegesis*] di eventi, siano passati, presenti o futuri?". "Certamente". "E la narrazione può essere o semplice narrazione [*diegesis*], o imitazione [*mimesis*], o unione dei due?" "[... ma nel primo caso] è il poeta stesso che parla e non tenta neppure di sviare la nostra mente come se fosse un altro e non lui a parlare [... mentre nel caso della mimesi] riferisce il discorso mettendosi nei panni di un altro [...] questa assimilazione di se stesso ad un altro, sia con l'uso della voce o del gesto, è l'imitazione della persona di cui prende il personaggio?" "Ovviamente." "Allora in questo caso si può dire che la narrativa del poeta proceda per imitazione [*mimēsthai*]?" "Verissimo." "E invece, se il poeta appare sempre e non si nasconde mai [*apokriptōito*], in questo caso di nuovo l'imitazione sarebbe lasciata cadere, e la sua poesia diventa semplice narrazione (*Repubblica III*, 392d).

Ma mentre esiste la possibilità che la poesia sia diegetica e non mimetica – cioè che il poeta si assuma la responsabilità di descrivere il mondo essendo presente al suo discorso, nelle poesie liriche o nelle parti puramente narrative dell'epica, per esempio –, ciò non è invece possibile per le immagini figurative, che si presentano sempre come *qualcosa nel mondo* che "si nasconde" e *si assimila ad altro per imitarlo*. Proseguiamo

l'analisi di Platone con il famoso esempio dei letti (*Repubblica* X 596a-597a.) Ci sono tre tipi – o piuttosto tre livelli di realtà – di letto: uno *ideale*, in quanto esistente nel “mondo delle idee”; uno fatto dall'artigiano *imitandone* l'idea; e uno *rappresentato* dai pittori, che, copiando nella loro immagine il lavoro del falegname, sono sì imitatori dell'idea di letto, ma due volte lontani dalla verità. Queste copie di copie sono in grado di portare alla vista solo alcuni dettagli delle cose così come sono nella realtà. Per esempio, un letto può apparire diversamente da vari punti di vista, guardato di scorcio, frontalmente o ancora riflesso in uno specchio. La copia della copia è in grado di rendere solo uno di questi aspetti, non la cosa completa. Inoltre i pittori, anche se potrebbe sembrare che che anch'essi creino un letto come un falegname, non hanno nulla della sua competenza, non saprebbero infatti, con ogni probabilità, costruirlo davvero. Quanto più i pittori sono abili, tanto più fedelmente le loro opere d'arte assomiglieranno alla realtà del letto del falegname. Tuttavia, essendo imitatori, comunque non potranno raggiungere la verità, l'idea. Lo stesso si potrebbe dire dello scrittore mimetico, come il poeta tragico o di qualsiasi altro tipo di mimesi. Qui il problema è l'imitazione: ad ogni passaggio, il risultato si allontana sempre più dalla verità; ogni simulazione è una menzogna o almeno una degradazione ontologica.

Naturalmente non ho la pretesa di spiegare l'interdetto biblico delle immagini con teorie platoniche: tra loro si interpongono parecchi secoli, oltre che notevoli confini culturali e geografici. Quel che voglio sostenere è che anche le interdizioni deuteronomiche dovrebbero essere intese come *riferite alle modalità mimetiche di rappresentazione*, non semplicemente ai canali sensoriali. Questa posizione antimimetica, cioè con-

traria all'*illusione referenziale* è ben osservata nel testo: tutta la narrazione biblica, anche nei passaggi più vivaci e realistici, sta molto attenta a mantenere la distinzione tra enunciazione e enunciati, in particolare là dove nel testo appaiono delle *enunciazioni enunciate*, ad esempio nei dialoghi, in cui i *déb-rayages* sono sempre ben marcati. Il problema che sottolinea Platone per Omero qui non si pone. Sempre il lettore è messo in una posizione di consapevolezza della mediazione testuale, non di illusione. Questa posizione è ancor più rafforzata dalla tradizione di studiare la *Torah* discutendo il significato di ogni singola parola, prendendo in considerazione contraddizioni e differenze, cercando di trovare altri significati.

Vorrei aggiungere un'ulteriore osservazione a sostegno di questo punto di vista considerando il ruolo della scrittura nell'ideologia biblica. La scrittura è un mezzo certamente visivo, ma se è alfabetica e non ideografica come nel caso dell'ebraico biblico, non presenta in sé un *funzionamento mimetico*. Ci sono molti luoghi nella Bibbia in cui l'attività di scrittura è citata e valutata positivamente, spesso sotto forma di un libro (Volli 2009). Qualche volta troviamo almeno l'indizio di un'autocitazione (ad esempio *Deuteronomio* XXVIII,18; XXIX,20 e XXXI,26). Inoltre, scrivere è sempre considerato in modo positivo (Ouaknine 1986, 1998). C'è per esempio la disposizione che il re di Israele debba ricopiare di persona un esemplare della *Torah* e leggerla “ogni giorno”. Del resto, la *Torah* spesso richiede più o meno esplicitamente di essere *letta* e studiata. Naturalmente ogni lettura è, sul piano sensoriale, un'attività visiva, e quindi ciò che suscita sospetto nella *Torah* non è la vista in generale in quanto uno dei cinque sensi, ma piuttosto un modo specifico di usarla, vale a dire quello rappresentativo o mimetico, opposto a quello diegetico o scritturale.

Un ulteriore indizio in questo senso questo può essere trovato in un verso piuttosto enigmatico che descrive la reazione del popolo di Israele alla proclamazione del Decalogo (*Esodo XX, 18-19*). Si tratta esattamente della stessa occasione discussa dal passo di *Deuteronomio IV, 12* sopra citato: “udivate il suono delle parole ma non vedevate alcuna figura; vi era soltanto una voce”. Questa volta, però, nell’enunciazione di primo livello, l’episodio è descritto in forma leggermente diversa: “Tutto il popolo vide le voci e i lampi, il suono dello *shofâr* e il monte fumante. Il popolo vide, fu preso da tremore e si tenne lontano”. Il senso letterale del testo è molto chiaro: il popolo “vedeva le voci” (*ro'im et ha-kolôt*), come è scritto. Spesso questo versetto è in qualche modo normalizzato nella traduzione. Per esempio, si trova che “tutto il popolo scorgeva i tuoni e le fiamme” (traduzione di Shemuel Davìd Luzzatto), o che “tutto il popolo *percepiva* i tuoni e i lampi” (traduzione CEI) o, ancora, che “tutto il popolo *udiva* i tuoni” (Diodati e Nuova riveduta), e così via. Questo è un tentativo *naturalistico* di giustificazione della Rivelazione, chiaramente volto a renderla più facile da accettare; ma nell’episodio non c’è traccia di tempeste o temporali, solo fumo, provocato dal fatto che “il Signore scendeva nel fuoco” e che “tutto il monte tremava” (*Esodo XIX, 18*). Sul piano acustico abbiamo solo il “suono” o “voce” [*kol*] dello *shofâr* (strumento musicale liturgico fatto da un corno di ariete) e la “voce” [ancora *kol*] di Dio che “rispondeva a Mosè” (*Esodo XIX, 19*). Non vi è quindi nessuna ragione per aggiungere un temporale. È abbastanza chiaro che il testo intenda dire che le voci “viste” dal popolo erano le parole di Dio. Una spiegazione notevole è offerta da uno dei più autorevoli commentatori della tradizione ebraica, Rashì:

le voci: hanno visto ciò che era udibile, che è impossibile vedere altrove.

le voci: che emanano dalla bocca dell’Onnipotente. Molte voci, voci provenienti da ogni direzione e dal cielo e dalla terra. (*Rashì ad locum*).

“Vedere ciò che è udibile” è una strana espressione, che può essere intesa come una spiegazione di cosa significa leggere, come se le “voci dell’Onnipotente” fossero in qualche modo apparse in forma di lettere. In ogni caso, il fatto di “vedere voci” dove non possono essere viste immagini enfatizza una scelta tra le possibili *modalità semiotiche della teofania*, in particolare della teofania visiva: visione come rappresentazione, *modalità iconica*; o una qualche sorta di lettura, forse di parole scritte, *modalità simbolica*. La prima modalità è esplicitamente interdetta, forse perché può produrre l’illusione di un’immanenza del Trascendente. Questo il problema è a volte evitato dalla vista di oggetti come il rovelto ardente di *Esodo III, 4* o gli “angeli” in *Genesi XVIII, 1* o *XXXV, 1-7*, intesi come *rappresentanti* di Dio, non Sue *rappresentazioni*, perché essi di sicuro non si possono confondere con Lui. La *modalità simbolica* è preferita perché chiaramente funziona attraverso il filtro culturale di una doppia arbitrarietà: c’è un’evidente separazione tra il lettore e la “voce” descritta e un’altra chiara distanza tra la “voce” e l’entità trascendente che essa rappresenta o le cose che nomina. Quando si sente parlare di qualcosa, è difficile avere l’illusione di averla davvero di fronte. È solo una descrizione fatta da una terza parte, non si può dire davvero di avere *conosciuto* ciò di cui si parla. La mediazione testuale rende meno problematica la relazione tra l’umanità e la trascendenza, evitando il *possesso magico* e l’*oggettivazione* dell’Altro rappresentato. Come è noto, la tradizio-

ne ebraica aggiunge un altro filtro contro l'oggettivazione della trascendenza, anche a livello linguistico, rendendo impossibile la lettura alfabetica diretta del Nome di Dio.

3. Cherubini

Tuttavia, la tradizione ebraica si colloca meglio nel seno di una tradizione iconoclasta moderata, piuttosto che all'interno di quella estrema. Ciò accade non solo perché la sua interdizione alla rappresentazione appartiene al tipo B) e non C) o D), permettendo in generale immagini di soggetti vegetali e animali; né soltanto perché, come abbiamo visto sopra, l'interdizione della *Torah* fa riferimento a una precisa terminologia di *pesel*, vale a dire, immagini incise o intagliate in contrapposizione a quelle dipinte, il che potrebbe essere la ragione per cui si ritrovano alcuni esempi di ricche immagini bidimensionali che decorano antiche sinagoghe, come, ad esempio, nel caso della famosa sinagoga di Doura Europos nell'odierna Siria, risalente al terzo secolo.

Ancor più rilevante è il fatto che un complesso sistema di immagini mirante a rendere la trascendenza presente, anche se non la rappresenta letteralmente, non è solo ammesso, bensì prescritto nella *Torah*. È il Tabernacolo (*mishkàn*) descritto in *Esodo XXV-XXVII e XXXV-XL*. Qui Dio ordina un luogo di culto mobile (*mishkàn* (chiamato talvolta anche santuario, *miqdàsh*⁸, il che consente che molte di queste prescrizioni siano poi estese al Santuario di Gerusalemme): "Mi facciano un santuario, sì che Io possa dimorare in mezzo a loro"⁹. Esatta-

⁸ Dalla radice *k-d-sh* che indica santità, separazione.

⁹ Spesso, nella tradizione esegetica ebraica, si osserva che Dio non permette di dimorare *nel* Santuario che ordina di costruire, bensì "in mezzo

mente come vi indico riguardo al modello del tabernacolo e di tutti i suoi arredi, così lo farete" (*Esodo XXV, 8-9*). Il progetto del tabernacolo riceve una descrizione molto complessa e dettagliata nel testo, con la spiegazione di forme, dimensioni, materiali e così via. Pertinenti per la mia analisi sono solo alcuni dettagli della parte più sacra di questa architettura, cioè dell'*Arca dell'Alleanza* in cui erano custodite le Tavole della Legge e altri oggetti particolarmente sacri:

10 Faranno dunque un'arca di legno di acacia: avrà due cubiti¹⁰ e mezzo di lunghezza, un cubito e mezzo di larghezza, un cubito e mezzo di altezza. **11** La rivestirete d'oro puro: dentro e fuori la rivestirete e le farete intorno un bordo d'oro. **12** Fonderete per essa quattro anelli d'oro e li fisserete ai suoi quattro piedi: due anelli su di un lato e due anelli sull'altro. **13** Farete stanghe di legno di acacia e le rivestirete d'oro. **14** Introdurrete le stanghe negli anelli sui due lati dell'arca per trasportare l'arca con esse. **15** Le stanghe dovranno rimanere negli anelli dell'arca: non verranno tolte di lì. **16** Nell'arca collocherete la Testimonia che Io vi darò. **17** Farete il coperchio, o propiziatorio, d'oro puro; avrà due cubiti e mezzo di lunghezza e un cubito e mezzo di larghezza. (*Esodo XXV, 10-17*).

L'arca è fatta d'oro, il che sottolinea l'estrema importanza del suo contenuto e della sua funzione: è l'oggetto più importante in tutta la liturgia ebraica. Interessanti e significativi sono tutti i

a loro", il che è molto diverso perché le aree più sacre del Santuario erano proibite alla maggior parte delle persone. Quindi il *Santuario* non è la "residenza del Dio", ma piuttosto un dispositivo, un punto focale per condividere la presenza divina tra il popolo.

¹⁰ Si ritiene che un cubito della *Torah* equivalga a circa 45 centimetri. L'arca era dunque relativamente piccola.

dettagli, anche i più minuti, per esempio le regole sui pali utilizzati per il trasporto: per esempio, non devono mai essere staccati. C'è una bella Lettura talmudica di Lévinas (1982, 1994), in cui il filosofo interpreta il divieto di rimuovere i pali come l'indicazione che la legge contenuta nell'arca dovrebbe rimanere sempre scollegata da qualsiasi punto nel tempo o nello spazio, pronta per muoversi sempre, e quindi universalmente applicabile. Ma il tema che mi interessa qui è un altro, un modo molto problematico prescritto per decorare la copertura dell'arca:

18 Farai due cherubini d'oro: li farai lavorati a martello sulle due estremità del coperchio. **19** Fa' un cherubino a una estremità e un cherubino all'altra estremità. Farete i cherubini tutti di un pezzo con il coperchio alle sue due estremità. **20** I cherubini avranno le due ali stese di sopra, proteggendo con le ali il coperchio; saranno rivolti l'uno verso l'altro e le facce dei cherubini saranno rivolte verso il coperchio. **21** Porrai il coperchio sulla parte superiore dell'arca e collocherai nell'arca la Testimonianza che Io ti darò. **22** Io ti darò convegno appunto in quel luogo: parlerò con te da sopra il propiziatorio, in mezzo ai due cherubini che saranno sull'arca della Testimonianza, riguardo ai Miei comandamenti per il popolo di Israele (*Esodo XXV, 18-22*).

Dobbiamo rilevare qui un'enorme contraddizione¹¹. La *Torah* proibisce, come abbiamo visto, qualsiasi rappresentazio-

¹¹ Questo problema non è affatto nuovo, ed è stato per esempio affrontato da alcuni commentatori classici importanti, come Yehudah Ha-Levi e Yitzhàq Abravanel, anche se non è mai diventato popolare nel dibattito della teologia ebraica. Cito qui il riassunto proposto da Apple 1995: "Abravanel chiede [...] 'Per quanto riguarda i cherubini che il Signore benedetto comandò di realizzare sulla copertura dell'arca, sembrerebbe che in tal modo si trasgredisca in tal modo l'ingiunzione contenuta nel

ne o somiglianza con esseri viventi (*temunah kol samel*) e, in particolare, qualsiasi immagine scolpita (*pesel*). Ma nel luogo più sacro della liturgia ebraica, il *kòdesh kodashim* o *sancta sanctorum*, dove Dio "si incontrerà" con Mosè e "parlerà con lui", si devono collocare due statue, o "opere scolpite", con tratti umani ("facce" e animali "alati")¹². Di più, esse sono d'oro, contrariamente alla proibizione di *Esodo XX, 23*: "Non vi farete accanto a Me déi [ma la parola è *elohè*, che potrebbe anche significare più generalmente anche "esseri potenti", "giudici" ecc.] d'oro o d'argento. Non ne farete per voi"¹³. Questa difficoltà è sottolineata da un

Decalogo di 'Non farti un'immagine scolpita, né alcun tipo di rappresentazione di alcunché che sia nel cielo o sulla terra' (*Esodo XX, 4*). Come mai Egli ha comandato loro di fare ciò che li aveva ammoniti a evitare?" (Abravanel 2012). Nel trattare questa sfida, il filosofo Yehudah Ha-Levi sostiene (*Kuzari* I:97) che il vitello d'oro era un chiaro caso di sfida ai Dieci Comandamenti perché era stato fatto senza autorità da parte di persone che avevano abbandonato la speranza in Dio e cercato un'alternativa idolatra. I cherubini, tuttavia, non erano un *sostituto per* Dio, ma semplicemente un aiuto visivo per coloro che avevano bisogno di un orientamento concreto nel culto [...]. Abravanel sottolinea che i cherubini non erano oggetti di culto, ma simboli poetici che rappresentavano il dovere di vivere la propria vita con la *Torah*. Ma, come discuterò più avanti, un'altra soluzione è possibile.

¹² Il testo ci dice che tutte queste cose sono state realizzate per precisione: "Ed egli (Bazelel) fece due cherubini d'oro: li fece lavorati a martello sulle due estremità del coperchio: **8** un cherubino ad una estremità e un cherubino all'altra estremità. Fece i cherubini tutti di un pezzo con il coperchio, alle sue due estremità. **9** I cherubini avevano le due ali stese di sopra, proteggendo con le ali il coperchio; erano rivolti l'uno verso l'altro e le facce dei cherubini erano rivolte verso il coperchio." *Esodo XXXVII, 7-9*.

¹³ Ecco una spiegazione rabbinica: 'Perché è stato detto questo verso?' Dato che è scritto 'farai due cherubini d'oro' (XXV, 18), si potrebbe dire:

altro dettaglio: le uniche altre figurazioni in questo intero edificio e nella liturgia ebraica sono, di nuovo, i cherubini: “Inoltre farai il tabernacolo con dieci tende di bisso ritorto di lino e blu, viola e cremisi filati; li farai con cherubini abilmente lavorati in loro” (*Esodo XXVI,1*). È utile specificare qui che il Tabernacolo e il Santuario erano *esenti da molte regole e interdizioni* valide ovunque. Per esempio, il Sommo Sacerdote in determinate circostanze doveva indossare tessuti di lana e lino, che salvo questa eccezione sono esplicitamente interdetti a tutti; i sacrifici erano eseguiti e gli strumenti musicali suonati durante lo *Shabbàt* e le Feste, anche se questo tipo di attività non erano consentite altrove in quei giorni e così via. Quindi i cherubini sull'arca probabilmente non erano visti come una trasgressione ma piuttosto come *un'eccezione* fra le molte dovute alla condizione del tutto

‘Farò quattro cherubini’, ma la *Torah* proibisce: ‘[non farai...] déi d’oro’ – . Se fai più di due cherubini, essi sono come déi d’oro... ‘né li farai PER VOI’ – In modo che nessuno pensi che, dal momento che la *Torah* ha permesso di [fare i cherubini] nel Santuario, anche lui potrà farne [immagini scolpite] nelle sinagoghe e nelle case di studio, la *Torah* afferma ‘né lo farete PER VOI.’ “(Mekhila de-bachodesh capitolo 10). “I nostri saggi si chiedono perché fosse assolutamente necessario proibire esplicitamente la creazione di divinità d’argento e d’oro. Questo avrebbe potuto essere compreso dal divieto generale di creare immagini scolpite. I Saggi rispondono che questo versetto è una risposta al comandamento di fare i cherubini, che sono un’eccezione alla regola. Non si può concludere dal comandamento relativo ai cherubini che le immagini d’oro siano ammissibili. È vietato aggiungere un cherubino nel tabernacolo ed essi sono proibiti in qualsiasi luogo fuori dal tabernacolo. Questo è dedotto dalla prescrizione specifica del versetto “né lo farete PER VOI”. Dio afferma; mentre Io lo permetto nel Mio Tempio, vi proibisco di farlo per voi stessi”. Rav Zvi Shimon, “The Mysterious Keruvim” <https://etzion.org.il/en/mysteriouskeruvim>.

speciale del Tempio. Il problema che li riguarda non è dunque legale, ma teologico e quindi *semiotico*: qual è il senso di questa eccezione a una delle regole più importanti riguardanti la trascendenza nella religione ebraica? Come potrebbe essere spiegata?

L'iconologia del coperchio dell'Arca e dei cherubini sulla sua sommità, che troviamo raffigurati in molti luoghi, è abbastanza stabile¹⁴. Tuttavia, le figure dei cherubini furono modificate in qualche misura nel più recente e più famoso luogo sacro della religione ebraica, il Santuario di Salomone, costruito cinque secoli dopo il *Tabernacolo* seguendo la cronologia tradizionale, e leggermente – ma significativamente – diverso dal suo prototipo mobile. Lì, leggiamo, i cherubini erano fatti di diverso materiale: legno, invece di oro, e in diverse dimensioni, molto più grandi, alti circa 4 metri e mezzo, con anche una diversa posizione¹⁵:

23 Nella cella fece due cherubini di legno di ulivo, alti dieci cubiti. **24** L'ala di un cherubino era di cinque cubiti e di cinque cubiti era anche l'altra ala del cherubino; c'erano dieci cubiti da una estremità all'altra delle ali. **25** Di dieci cubiti era l'altro cherubino; i due cherubini erano identici nella misura e nella forma. **26** L'altezza di un cherubino era di dieci cubiti, così anche

¹⁴ Ma è difficile capire esattamente la sua origine. Giuseppe Flavio testimonia che “nessuno può dire, o persino congetturare, quale fosse la forma di questi cherubini” (*Antichità* 8.3.3).

¹⁵ I cherubini erano anche una decorazione diffusa nel *Tabernacolo*: sul velo tra lo spazio santo e il Santo dei Santi e sugli arazzi (*Esodo XXVI,1* e *XXXVI,8*); nel Santuario di Salomone furono incisi su muri e porte (*1 Re VI,29-35*), e sulle basi del grande bacile chiamato “mare fuso” (*1 Re IX,29*). Si trovano anche nelle visioni di Ezechiele del Santuario del futuro (*Ezechiele XLI,18-25*) e nella sua profezia su Tiro (*Ezechiele, XXVIII,13-16*).

quella dell'altro. 27 Pose i cherubini nella parte più riposta del tempio, nel santuario. I cherubini avevano le ali spiegate; l'ala di uno toccava la parete e l'ala dell'altro toccava l'altra parete; le loro ali si toccavano in mezzo al tempio, ala contro ala. 28 Erano anch'essi rivestiti d'oro (1 Re VI, 23-28).

Quest'ultima differenza, sottolineata nella versione parallela di 2 Cronache XIX è discussa e trattata come pienamente significativa dal *Talmud*:

Come erano collocati? R. Yohanàn e R. El'azàr [sono in disputa sul tema]. Uno dice: "Stavano l'uno di fronte all'altro". E l'altro dice: "Le loro facce erano rivolte verso l'interno. "Ma a chi dice che stavano di fronte, [potrebbe essere obiettato:]: "Non è scritto "E Le loro facce erano rivolte verso l'interno"? [Questa non è] una difficoltà: il primo caso [avveniva] nel momento in cui Israele obbediva alla volontà dell'Onnipotente; il secondo [accadeva] nel momento in cui Israele non obbediva alla volontà dell'Onnipotente¹⁶.

La posizione dei cherubini è un tema abbastanza esplorato nell'ermeneutica. Per esempio, Chizkuni (Rabbì Chizkiya ben Manòach, Francia, metà del XIII secolo) si concentra su questa stessa domanda:

"Le loro facce [i cherubini] si guardano l'un l'altro" (Esodo XXV, 20) – Queste parole provano che essi non erano intesi come immagini da adorare: se ce ne fosse stato solo uno – o se

¹⁶ *Bavà Bathrà* 99a. Cfr. la versione dello *Zohar* (2: 278a): "I cherubini, quando Israele aveva merito, stavano faccia a faccia, intrecciati l'uno con l'altro, e, quando non aveva meriti, volgevano le loro facce lontane l'una dall'altra".

uno avesse guardato verso il pubblico e solo uno avesse guardato l'altro cherubino. ci sarebbe spazio per affermare che fosse stato fatto per essere adorato. Invece, dal momento che si rivolgevano l'uno verso l'altro, ed entrambi guardavano verso il coperchio dell'Arca dietro cui si trovava la presenza di Dio e la *Torah*, e inoltre potevano essere visti solo dal Sommo Sacerdote [...] una volta all'anno [nel Giorno dell'Espiazione], è chiaro che erano lì solo per la decorazione, come i servi, come è scritto 'Seraphim' [angeli] presenti a Lui [Dio]' (*Isaia VI, 2*)¹⁷.

Questa discussione è utile come primo indizio sul significato dei cherubini e sulla loro utilità. Ma, prima di esplorare ulteriormente questa direzione, è certamente utile raccogliere qualche informazione in più su queste creature enigmatiche.

Il loro nome si trova numerose altre volte nella *Bibbia* e nella tradizione ebraica, a parte i passaggi già citati. Appaiono, per la prima volta, come guardiani in *Genesi III, 23*, posti da Dio "a est di Eden, armati con la spada sfolgorante, a custodire la via dell'Albero della Vita"¹⁸. Il profeta Ezechiele descrive i cherubini come una massa di creature viventi, ognuna con quattro facce:

¹⁷ Citato in RavZvi Shimon, "The Mysterious Keruvim" <https://etzion.org.il/en/mysterious-keruvim>.

¹⁸ Rashi osserva che "sono gli angeli di distruzione". All'uomo viene detto che alla fine deve morire e viene bandito dal paradiso. Può solo tornare al paradiso dopo la morte, e prima di farlo, deve passare da questi angeli del purgatorio. Anche i profeti devono passare questi angeli per avvicinarsi all'Albero della Vita e ottenere una visione. Questo è il significato dei cherubini sull'Arca e quelli visti nella visione di Ezechiele (rav Bachya. Per altre opinioni, vedi l'Enciclopedia, ebraica sub voce "Cherub", <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4311-cherub>.

una di leone, una di bue, una d'aquila e una d'uomo, la statura e le mani di un uomo, i piedi di un vitello e quattro ali. Due ali si estendono verso l'alto, incontrandosi sopra e sostenendo il trono di Dio, mentre le altre due raggiungono il basso e coprono le creature stesse. Non girano mai, ma vanno "dritto in avanti" come le ruote del loro carro; e sono pieni di occhi "come carboni ardenti di fuoco" (*Ezechiele I,5-28; IX,3, XI,22*).

Questa immagine aerea e di nuovo terrificante dei cherubini ci permette di comprendere il versetto in *2 Samuele XXII,11* (ripetuto in *Salmi XVIII,11*): "Cavalcò un cherubino e volò; È stato visto sulle ali del vento"¹⁹. Sebbene difficili da comprendere, questi versi implicano che i cherubini sono le creature su cui il Signore "viaggia". Il Rambàn (Rabbi Mosheh ben Nachmàn, Spagna, 1194-1274) concorda sul fatto che i cherubini dell'Arca rappresentano quelli descritti nelle visioni profetiche.

Poiché Egli aveva comandato che 'i cherubini stendessero le ali in alto', ma non aveva detto perché dovevano essere fatti del tutto, e quale funzione avrebbero dovuto servire nel Tabernacolo, e perché dovevano essere in quella forma, ora disse: 'e metterai la copertura dell'Arca' con i cherubini, poiché sono uniti, 'sopra l'arca', e 'nell'arca metterai la Testimonianza che ti darò', così che là sia per Me un trono di gloria, perché là incontrerò te e farò dimorare su di loro la Mia gloria, 'e parlerò con te dall'alto della copertura dell'arca, tra i due cherubini' perché essa è 'l'arca della Testimonianza.' (*Esodo XXV,22*).

L'Arca è quindi identica al Carro divino che vide il profeta Ezechiele, di cui disse: "Queste sono le creature viventi che vidi sotto il Dio di Israele presso il fiume Chebar, e sapevo

che erano cherubini.' (*Ezechiele X,20*). Ecco perché è chiamato "Colui che siede sui cherubini" (*I Samuele IV,4*), poiché essi spiegano le ali in alto per insegnarci che sono il Carro che porta la Gloria... I cherubini che Ezechiele vide portare la Gloria sono il prototipo dei cherubini, e quelli che erano nel *Tabernacolo* e nel *Santuario* erano simili a loro ". Così il commento del Ramban a *Esodo XXV,21*.

Si ritrova un'evidente variabilità nella forma e nella funzione dei cherubini, che potrebbe essere spiegata dal fatto che la parola stessa è generica ed è stata probabilmente importata in ebraico da altre lingue e poi interpretata in diversi modi. In generale, la parola cherubino è rappresentata dai linguisti come

una parola presa in prestito dal *kirubu* assiro, che viene da *karābu*, "essere vicino"; quindi, significa "vicini", "familiari". Ad esempio, servi, guardie del corpo, cortigiani. Era comunemente usato per gli spiriti celesti che circondano da vicino la Maestà di Dio e Gli prestano un servizio da vicino. Di qui è venuto a significare "Spirito angelico" [...] La parola è stata messa in connessione con l'egiziano *Xefer* per metatesi: da *Xeref* = *K-r-bh*. Una simile metatesi e un analogo gioco sul suono ricorre senza dubbio tra *Keruv*, *Rakav*, "cavalcare", e *Merkevah*, "carro"²⁰. In una fonte midrashica è data un'etimologia popolare secondo cui la forma singolare *keruv* significa *ke-ravya*, "come un bambino piccolo": di qui la rappresentazione in arte e letteratura dei cherubini come piccoli angeli (Arendzen 1908)²¹.

²⁰ Secondo *Shadal* (Rabbi Shemuel David Luzzatto, Padova 1800-1865), l'etimologia della parola *keruv* supporta questa interpretazione. La parola *keruv* ha la radice ebraica a tre lettere, dai suoni, "c" "r" e "v", che è un gioco sulla radice "rachav", da guidare. I *keruvim* sono le creature su cui Dio "cavalca".

²¹ Cf. *Sukkah* 5b: "Qual è la derivazione di cherubino? R. Abbahu disse: "Come un bambino", perché in Babilonia chiamano Rabia il bambino. Il

¹⁹ Cfr. *1 Sam. IV,4; 2 Sam. VI,2; 1 Cron. XIII,6*.

Vale la pena osservare che nell'etimologia della parola *cherubino* troviamo la stessa tensione ossimorica tra la trascendenza e la presenza che è l'oggetto di studio di questo capitolo. Ciò è vero in generale per gli "angeli" – in ebraico *malachim* –, lemma che solo nel periodo postbiblico arrivò "a significare gli esseri benevolenti semidivini, familiari dalla successiva mitologia e arte" (Coogan 2009). Prima erano intesi come messaggeri incaricati di una singola missione che scompaiono immediatamente dopo di averla compiuta, o "aspetti" o "interfacce" della divinità²², privi identità personale o nome. Possono assumere il ruolo di pellegrini (come nelle storie della visita a Mosè e Sodoma), di lottatori o combattenti (come nella lotta con Giacobbe,) persino diventare fuoco (il rovelto ardente), personificare le

Talmud fa una distinzione tra il volto di un uomo e la faccia di un cherubino: quest'ultimo è molto più piccolo" [*Sukkah* 5b]. Martina Corgnati mi ha ricordato che in *Le nozze di Figaro*, il librettista Lorenzo da Ponte, che era un ebreo più o meno convertito, diede il nome "Cherubino" al suo personaggio (anch'esso un giovinetto che in più era molto appassionato di donne; vedremo perché questa caratterizzazione è significativa. Un'altra ipotesi è che la parola derivi da una radice accadica che significa "adorare" [Montgomery e Gehman 2001, 155]. La radice sembra anche condivisa dalla parola per "santuario" in etiopico: *mekrab*.

²² Questa è l'interpretazione di Maimonide [1186 1904, 2.4], ampiamente accettata nel pensiero ebraico: "Questo porta a sua volta Aristotele al fatto dimostrato che Dio, siano gloria e la maestà a Lui, non fa le cose per contatto diretto. Dio brucia le cose per mezzo del fuoco; il fuoco è mosso dal movimento della sfera; la sfera viene spostata per mezzo di un intelletto disincarnato, questi intelletti essendo gli "angeli che gli sono vicini", attraverso la cui mediazione le sfere [i pianeti] sono mosse [...] Esistono quindi menti totalmente disincarnate che emanano da Dio e sono gli intermediari tra Dio e tutti i corpi qui in questo mondo". Su tutta la complessa questione del ruolo degli angeli, vedi una trattazione semiotica nel prossimo capitolo.

forze impersonali e invisibili (l'Angelo della morte" che uccide i primogeniti in Egitto), e così via. In generale, il loro lavoro è un atto di comunicazione, più o meno intrecciato con altri tipi di azioni simboliche o efficienti. Il loro nome ebraico, *malachim*, con il significato di "messaggero," tradotto in greco dalla LXX come *angheloi*, è stato ereditato dalle lingue occidentali. Quindi possiamo considerare la definizione di angeli più operativa che essenzialista e lo stesso si può dire a proposito dei cherubini, che sono generalmente trattati come una categoria di angeli²³. Questo carattere operativo definisce non solo i cherubini "viventi" che sostengono il carro divino o difendono l'Eden, ma anche i cherubini "lavorati" o "fatti" sulle tende del tabernacolo, sul coperchio dell'arca, o nel tempio di Gerusalemme.

Osserviamo che nel testo biblico e nelle discussioni talmudiche, questi cherubini fatti a mano non sono mai definiti come statue, immagini o rappresentazioni di creature angeliche, ma semplicemente chiamati "cherubini". Ad esempio: "Farai due cherubini d'oro" (*Esodo XXV, 18*); "Nell'interno del Santuario fece due cherubini di legno di ulivo" (*1 Re VI, 23*), e così via. In teoria, questa potrebbe essere solo una descrizione semplificata, come quando ci riferiamo a un dipinto di Leonardo come "Monna Lisa" o notiamo che "il Mosè di Michelangelo ha le corna". Ma una delle caratteristiche principali dell'ermeneutica ebraica è il suo approccio letterale e attento a ogni dettaglio del testo; e questo riferimento ai cherubini stessi invece che alle loro rappresentazioni è troppo insistito per essere considerato semplicemente un riferimento testuale

²³ Per Maimonide, i cherubini rappresentano una specie di ospiti angelici [Jacobs 1995, citato in http://myjewishlearning.com/texts/Bible/Torah/Exodus/The_Tabernacle/Cherubim.shtm].

privo di significato. Dobbiamo anche considerare che diversi effetti sono attribuiti a questi cherubini manufatti, cioè che viene data loro una sorta di capacità d'azione. Come i “veri” cherubini di *Genesi* e di *Ezechiele*, ma a differenza di altri angeli, anche quelli manufatti non sono descritti come *personaggi* della storia sacra, non sono *figure attive*; ma la loro presenza è importante: pur essendo solo “statue” sono in grado – come i “veri” cherubini che mantengono gli umani lontano dal Giardino dell’Eden o che segnano la distanza del trono divino dalla terra – di mettere in atto un comportamento per mostrare il livello spirituale del popolo. La loro funzione è comunicativa.

4. Incontri

L'unica funzione evidentemente svolta dei cherubini manufatti sull'arca era di incorniciare e in un certo senso di permettere la manifestazione della presenza divina nel tabernacolo: “Quando Mosè entrava nella tenda del convegno per parlare con il Signore, udiva la voce che gli parlava dall'alto del coperchio che è sull'arca della testimonianza fra i due cherubini; il Signore gli parlava”. (*Numeri VII,89*). Si dice che la “voce” parla a Mosè “tra i due cherubini”. Dopo la costruzione del Tabernacolo, questa è la sistemazione standard descritta dalla *Torah* per la Presenza divina. Non sono i cherubini a parlare, naturalmente; non devono certo essere scambiati con la divinità. In questo senso è importante che siano una coppia: “C'erano due cherubini sull'Arca perché, se ce ne fosse stato uno solo, si sarebbe potuto confonderlo con una rappresentazione dell'Unico Dio²⁴”.

²⁴ Jacobs 1995, citato in http://www.myjewishlearning.com/texts/Bible/Torah/Exodus/The_Tabernacle/Cherubim.shtml (vedi anche un riferimento

Da un punto di vista semiotico, la presenza di statue, generalmente proibite, proprio intorno alla Presenza divina, stabilisce e designa una serie di opposizioni: concreto contro immateriale, plurale contro unico, ciò che è rappresentato ma non è divino contro la divinità non rappresentata.

Considerando la disposizione spaziale del coperchio dell'arca con gli strumenti della semiotica plastica (Greimas 1984), è facile percepire che una opposizione topologica principale determina la sua superficie significativa: i cherubini che restano nella periferia racchiudono e incorniciano la voce di-

in Maimonide, *Guida dei Perplexi* III.45. Jacobs (*ibid.*) continua: “I filosofi ebrei, in particolare, cercarono di razionalizzare l'argomento. Nel discorso di Filone sui cherubini questi rappresentano due aspetti di Dio, la Sua bontà e la Sua autorità [...] Nello schema di Maimonide ci sono dieci livelli di angeli, e i cherubini appartengono al nono. Gli angeli sono visti da Maimonide come le forze spirituali che Dio usa per il controllo dell'universo. Gli angeli adiacenti all'Arca rappresentano l'attività di queste forze spirituali nella rivelazione della *Torah* e sono una rappresentazione simbolica del dogma per cui la *Torah* proviene dal Cielo. C'erano due cherubini sull'Arca perché se ne fosse stato solo uno potrebbe essere stato confuso con una rappresentazione dell'unico Dio.” Filone (*Vita di Mosè* 2.20.99, <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book25.html> suggerisce il collegamento con i due nomi divini più importanti dell'ebraismo: “ciò che qui è rappresentato in forma di figura sono i due più antichi e supremi poteri del Dio divino, cioè la Sua creatività e il Suo potere regale. Il Suo potere creativo è chiamato Dio; secondo cui ha organizzato e creato e adornato questo universo; e il Suo potere regale è chiamato Signore, con cui governa gli esseri che ha creato, e li governa con giustizia e fermezza”; cf. Patai 1978, 78. Il *Midrash Tadshe*, chiamato anche *Baraità de-Rabbi-Pinehàs b. Yair*, suggerisce un'altra interpretazione, non molto lontana da quella di Filone: la coppia di cherubini potrebbe essere un simbolo per i due principali attributi divini, giustizia e misericordia.

vina nel centro. Come spesso accade con questo tipo di configurazione, c'è una gerarchia visiva: nel mezzo è situata la cosa più importante, e nella periferia sta ciò che è secondario, che svolge solo il ruolo di testimone e spettatore²⁵. Ma al centro non c'è proprio niente o almeno niente di visibile. In questo modo l'opposizione di stampo plastico è in grado di esprimere un'opposizione di senso: ciò che è più importante qui, nel posto più importante della religione ebraica e quindi ciò che è da essa considerato più importante nel mondo intero è non visibile, non ha forma, non è qualcosa di materiale. Il vuoto tra i cherubini, di fatto: lo spazio vuoto reso percettibile dalla presenza dei cherubini è per la cultura ebraica la rappresentazione corretta della Trascendenza. Questo ossimoro è il significato veramente aniconico e la funzione dell'intera struttura.

Ma, in effetti, nemmeno i cherubini potevano essere visti. L'unica volta che Aharòn e i suoi successori, i Sommi Sacerdoti, venivano ammessi nello spazio sacro del Santo dei Santi era nel Giorno dell'Espiazione; ma anche in quel giorno "Metterà l'incenso sul fuoco davanti al Signore, perché la nube dell'incenso copra il coperchio che è sull'arca e così non muoia" (*Levitico XVI,13*). Ciò significa che, "per non morire", "perché l'uomo non Mi può vedere e vivere" (*Esodo XXXIII,20*), anche il Sommo Sacerdote, che entrava legittimamente nello spazio sacro, doveva creare con cura una cortina fumogena tra sé e l'arca, in modo che non potesse vedere i cherubini né lo spazio tra loro²⁶. Ma questa invisibilità era

solo una necessità di fatto. In linea di principio, al di là del fumo, i cherubini erano visibili e la Presenza divina tra loro era un'assenza incorniciata dalla loro presenza. L'opposizione tra i due tipi di invisibilità non è una semplicemente fattuale, costituisce una modalità semiotica. Come succede per il Suo Nome, il Tetragramma, che nella tradizione ebraica non deve essere pronunciato e perfino il cui appellativo sostitutivo non deve essere usato al di fuori del contesto liturgico (Volli 2012), anche questa Presenza subisce una *duplice* cancellazione, essendo invisibile in principio e in pratica immersa in un contesto: il fumo che rende *invisibile anche questa invisibilità*.

La cosa più importante è che non esiste una *fonte materiale* per la voce; essa *sorge* "fra" i due messaggeri o testimoni, che agiscono non tanto come un canale di comunicazione, perché in questo caso non agiscono affatto, ma piuttosto come *una cornice*, una condizione concreta per il funzionamento della comunicazione. Si potrebbe facilmente notare che il carattere plurale della loro presenza è semioticamente pertinente. Guardandosi l'un l'altro, come è prescritto, inevitabilmente guardano anche in direzione della voce che si manifesta *fra* loro o forse della sua sorgente, che però non è manifestata; e, essendo due oggetti materiali in posizioni diverse, la osservano necessariamente da diversi punti dello spazio, con prospettive diverse, come fa sempre un pubblico durante l'ascolto di qualcuno. In questo modo introducono materialmente nella rivelazione divina una condizione di pluralità che è così importante nell'ebraismo. Dunque vanno sì considerati *rappresentanti*

²⁵ Gli astanti rappresentati sono considerati dalla semiotica visiva dispositivi importanti per l'interpretazione degli effetti di senso visivi, perché sono in grado di prendere il posto degli spettatori e coinvolgerli efficacemente nelle loro azioni o atteggiamenti rappresentati. Cfr Eugeni 1999.

²⁶ Come testimonia anche Filone: "Tutto dentro non è visibile, tranne che per il Sommo Sacerdote da solo incaricato di entrare una volta all'anno, che

però non ottiene alcuna visione di quel luogo. Perché porta con sé un braciere pieno di carbone in fiamme e incenso e la grande quantità di vapore oscura la vista"; Filone, *De specialibus legibus* 1.13.71 [trad. mia UV].

ma non di una presenza divina sebbene, proprio al contrario, del popolo ebraico che ascolta Dio. La voce che parla “tra loro” dovrebbe quindi, anche essere intesa come una metafora del fatto che “Dio dimora in mezzo al popolo” (*Esodo XXV,8*) Questa ipotesi sui cherubini come *rappresentanti* (e non *rappresentazioni*) del popolo può essere rafforzata da una pagina piuttosto strana del trattato *Bavà Bathrà* (99a), già citato prima, ma che vale la pena di riprendere qui:

Come erano collocati? R. Yohanàn e R. El'azàr [sono in disputa sul tema]. Uno dice: “Stavano l'uno di fronte all'altro”. E l'altro dice: “Le loro facce erano rivolte verso l'interno. “Ma a chi dice che stavano di fronte, [potrebbe essere obiettato:] “Non è scritto ‘E Le loro facce erano rivolte verso l'interno’? [Questa non è] una difficoltà: il primo caso [avveniva] nel momento in cui Israele obbediva alla volontà dell'Onnipotente; il secondo [accadeva] nel momento in cui Israele non obbediva alla volontà dell'Onnipotente.

Come non è insolito nel *Talmùd*, questa è una discussione incidentale che mira a chiarire il testo biblico e rimuovere una possibile contraddizione. L'oggetto è lo sguardo dei cherubini: nel passaggio dell'*Esodo* sul tabernacolo sono descritti come “l'uno di fronte all'altro”, mentre nella descrizione del Tempio di Salomone nel *Libro delle Cronache* sono diretti “verso l'interno”, cioè lontano dagli spettatori, che però in realtà era solo uno, il Sommo Sacerdote, l'unico ammesso nel *sancta sanctorum* ma solo durante il servizio del Giorno dell'Espiazione (*Yom Kipur*), e peraltro impossibilitato a vederli, come ho chiarito prima. Ciò che importa per noi qui è la spiegazione offerta per questo cambiamento: i cherubini si guardano l'un l'altro e nella direzione della Voce, “nel mo-

mento in cui Israele ubbidisce alla volontà dell'Onnipotente”, cioè probabilmente il tempo fondativo del Sinai e della Rivelazione; ma si dice che si distolgano l'uno dall'altro e quindi anche dallo spazio intermedio, dove in effetti non c'è più voce parlante, durante il tempo storico in cui l'obbedienza a Dio e la concordia tra il popolo ebraico sono stati persi. In termini semiotici, dobbiamo qui ravvisare una sorta di collegamento semisimbolico ipotizzato dai maestri del *Talmùd* tra l'atteggiamento morale del popolo ebraico e la posizione fisica attribuita ai cherubini: un'opposizione di contenuto – obbedienza *vs* disobbedienza –, cui ne consegue un'altra – concordia *vs* discordia –, è resa attraverso una categoria dell'espressione: guardarsi l'un l'altro *vs* guardare altrove. La direzione dello sguardo dei cherubini mostra le tendenze dell'atteggiamento del popolo ebraico. Quindi dobbiamo pensare, anche per questa ragione, ai cherubini sull'arca come “rappresentanti” del popolo ebraico in termini semiotici, simulacri dell'enunciatorio e non come rappresentazioni della divinità, segni dell'enunciatore. Hanno una funzione metacomunicativa, indicando lo stato della comunicazione, esprimendo non il suo contenuto ma la relazione che la genera.

Si ripropone spesso la domanda del perché queste immagini trovino posto nel *sancta sanctorum*. Questi versetti hanno spinto il Maimonide a proporre la seguente spiegazione, che parte dalla natura angelica dei cherubini:

La credenza fondamentale nella profezia precede la credenza nella Legge, poiché senza la credenza nella profezia non può esserci alcuna fede nella Legge, ma un profeta riceve solo ispirazione divina attraverso l'azione di un angelo, come si vede ad esempio in passi come ‘L'angelo del Signore chiamò’ (*Genesi XXII,15*); ‘L'angelo del Signore gli disse’ (*ibid.* XXVI,11), e altri innume-

revoli esempi. Persino Mosè, nostro Maestro, ricevette la sua prima profezia attraverso un angelo”. E un angelo di il Signore gli apparve nella fiamma del fuoco (*Esodo III*). È quindi chiaro che la credenza nell’esistenza degli angeli precede la credenza nella Profezia, e quest’ultima precede la credenza nella Legge. Per stabilire con fermezza questa convinzione, Dio comandò [agli israeliti] di arricchire l’Arca con la forma di due angeli. La credenza nell’esistenza degli angeli viene così inculcata nella mente del popolo, e questa credenza è importante accanto alla credenza nell’Esistenza di Dio; ci porta a credere nella Profezia e nella Legge e si oppone all’idolatria. Se ci fosse stata solo una figura di un cherubino, il popolo sarebbe stata fuorviato e l’avrebbe scambiato per l’immagine di Dio che doveva essere adorata, alla maniera dei pagani; o avrebbero potuto presumere che anche l’angelo [rappresentato dalla figura] fosse una divinità e avrebbero quindi adottato un dualismo. Ordinando due cherubini e dichiarando distintamente che “il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno”, Mosè proclamò chiaramente la teoria dell’esistenza di un certo numero di angeli, eppure non lasciò spazio all’errore di considerare quelle figure come divinità, poiché [dichiarò che] Dio è uno, e che Egli è il Creatore degli angeli, che sono più di uno. “(*Guida per i Perpleksi*, III, capitolo 45).

I cherubini, dunque, per Maimonide, portano un messaggio teologico: ci insegnano l’esistenza degli angeli. La presenza dei cherubini nel Tabernacolo proclama che, oltre a Dio, esistono gli angeli che sono i Suoi messaggeri.

C’è un’altra e più inquietante osservazione talmudica sui cherubini che supporta un’identificazione simile di queste figure con il popolo ebraico. Essa riguarda le figure ricamate sulle tende che proteggevano il *sancta sanctorum* e non le statue sull’arca, ma anch’esse sono cherubini e la loro presenza è pure prescritta dalla *Torah*. Come dice Jacobs,

Una curiosa leggenda talmudica sostiene che i cherubini nel Santuario di Salomone erano in forma di maschio e femmina. Quando gli israeliti venivano al Tempio in pellegrinaggio, la tenda davanti all’arca veniva tirata da parte e i cherubini erano visti come abbracciati in un incontro sessuale. Si diceva che ciò fosse un’indicazione miracolosa che l’amore di Dio per Israele assomiglia all’amore dell’uomo e della donna²⁷.

Il testo talmudico (*Yomà 54a*) inizia in modo molto semplice. Parlando in generale riguardo al Giorno dell’Espiazione e al suo rituale nel Santuario, la discussione si sposta sull’arca e, da quest’ultima, ai cherubini. Qui occorre la strana dichiarazione attribuita a un importante rabbino del IV secolo:

Rabbi Kattina disse: Ogni volta che i figli di Israele venivano in pellegrinaggio [a Gerusalemme] per una Festa, il *paròkhet* [il sipario che divideva lo spazio “santo” dal “Santo del Santo”] veniva rimosso per loro e venivano mostrati loro i cherubini, i cui corpi erano intrecciati l’uno con l’altro; e venivano ammoniti: guardate! Siete amati da Dio com’è l’amore tra uomo e donna²⁸.

La discussione continua su quando questo fenomeno possa aver avuto luogo – nel Primo o Secondo Santuario – e

²⁷ Jacobs 1995, citato da http://www.myjewishlearning.com/texts/Torah/Exodus/The_Tabernacle/Cherubim.shtml.

²⁸ In relazione a questa unione delle creature angeliche nel *Sancta Sanctorum*, Elior osserva inoltre che “la relazione di similitudine tra le parole ebraiche per il Santo dei santi – *kòdesh ha-kodashim* – e per il fidanzamento – *kidushin* – suggerisce un’antica base comune fra unione celeste e terrena” [2004, 158].

come il popolo avrebbe potuto vedere i cherubini che, seguendo le regole della *Torah*, erano sempre nascosti nello spazio invisibile del sancta sanctorum. Ci sono due diverse spiegazioni o meglio paragoni, entrambi riferiti a una sfera erotica. Il primo è più diretto, dato che si riferisce all'arca. Come accennato in precedenza, la *Torah* afferma che ai lati dell'arca devono esserci sempre due "bastoni" o pali, per il suo trasferimento, i quali non dovrebbero mai essere staccati da essa. *1 Re VIII,8* riporta che nel Santuario di Salomone erano solo in parte visibili: "e i pali erano così lunghi che le loro estremità potevano essere viste dal luogo santo fuori della cella; ma non dall'esterno: e sono così fino a oggi". Questo significa che probabilmente esse potevano essere viste solo da una certa posizione e non "da fuori" (*ba-hutza*). Ma l'interpretazione talmudica è più complessa (*Yomà 54a*):

R. Yehudah contrappose i seguenti passaggi: E le estremità dei pali erano viste ed è scritto che non potevano essere visti dall'esterno: come è possibile? Si potevano guardare, ma non davvero vedere. Così è stato anche insegnato: "E le estremità delle doghe si vedevano". Si sarebbe potuto presumere che non sporgessero dal loro posto. Ce lo insegna il fatto che la Scrittura dica: "E i pali erano così lunghi". Si potrebbe presumere che essi avessero sollevato la tenda e guardato oltre; come lo sappiamo? La Scrittura dice: "Non potevano essere visti senza [la cortina]". Come risolvere allora la contraddizione? Esse sporgevano come i due seni di una donna, come è detto: il mio diletto è per me come un sacchetto di mirra, che si trova tra i miei seni.

Questa interpretazione, oltre al suo sapore erotico, elabora una dialettica tra visibile e non visibile (*nirin veen nirin*), come analizzato da Ouaknine 1986. Ciò può essere utilmente

confrontato con una comprensione semiotica delle immagini, perché l'effetto che si cerca di ottenere in entrambi i casi è sempre *la presenza di un'assenza*, la visibilità di qualcosa che non può essere visto perché lontano o immaginario, l'apertura di *un'alterità virtuale*. Ma anche questa metafora dei pali dovrebbe essere affrontata dalla prospettiva della posizione comunicativa della trascendenza, la cui non-mondanità è la condizione stessa per il significato delle sue tracce. Quest'ultimo lato dell'ossimoro è sottolineato in una bella analisi di questo passaggio di Ouaknine [1986] e 1998: 265, 334. Ma dobbiamo anche ricordare qui la spiegazione di Lévinas, sopra citata, circa i pali come simbolo della mobilità della Legge.

La seconda spiegazione, sullo stesso ordine ossimorico, è presa dalla vita familiare (*Yomà 54a*): "R. Nahman rispose: Questo può essere paragonato a una sposa: finché lei è nella casa di suo padre, è riservata nei confronti di suo marito, ma quando viene a casa del suocero, non è più così riservata nei suoi confronti di lui". Il punto più importante in questo commento è un triplice confronto: gli amori tra i cherubini, quelli tra uomo e donna, e tra Dio e il popolo ebraico sono in qualche modo simili. Il confronto tra l'amore coniugale e il rapporto tra Israele e Dio è un motivo molto persistente nella scrittura profetica e in una importante tradizione mistica ebraica, che si può fare iniziare con una dichiarazione del grande rabbino 'Aqivah: "Quando marito e moglie sono degni, la *Shechinah* [Presenza divina] dimora con loro; quando non sono degni, il fuoco li consuma" (*Sotah 17a*). A partire da questo assunto, l'equivalenza della vita coniugale con il *Santuario*, non più attivo come residenza per la Divina Presenza, inizia un'importante percorso mistico, il cui successivo sviluppo ricco è esplorato da Idel (2005). Il collegamento con i cherubini è meno cono-

sciuto, ma è sempre stato attivo (Orlov 2012, 138 n. 69). Nella successiva mistica ebraica, infatti, l'immaginario dei cherubini nel *Santo dei Santi* è stata interpretata come l'unione coniugale tra maschio e femmina. Così, in *Zohar III.59b* si può trovare la seguente tradizione:

R. Shim'on era sul punto di andare a visitare R. Pinchàs ben Yair, insieme con suo figlio R. El'azàr. Quando li vide esclamò: 'Salmo dei gradini: Guarda quanto è buono e quanto piacevole per i fratelli dimorare insieme in 'unità' (*Salmo CXXXIII, 1*).' L'espressione "in unità", disse, si riferisce ai cherubini. Quando i loro volti si volgevano l'uno verso l'altro, il mondo procedeva bene "quanto è buono e quanto piacevole", ma quando il maschio distoglieva la sua faccia dalla femmina, il mondo era malato. Adesso, anch'io vedo che tu sei venuto perché il maschio non guarda la femmina. Se vieni solo per questo, torna, perché lo vedo che in questo stesso giorno la faccia dell'uno sarà di nuovo voltata verso l'altra." [Sperling e Simon 1933, 5:41].

Un altro passo dello *Zohar* (III.59) parla anche dell'unione coniugale dei cherubini:

Allora il sacerdote ascoltava la loro voce nel Santuario, e poneva l'incenso al suo posto con tutta la devozione, affinché tutti potessero essere benedetti. R. Yosé ha detto: La parola "devozione" (*mesharim*) nel verso sopra citato indica che i cherubini erano maschio e femmina. R. Yitzhàq disse: 'Da questo impariamo che dove non c'è unione di uomini e donne, gli esseri umani non sono degni di vedere la Presenza Divina'.

I rituali ierogamici erano ampiamente diffusi nel Vicino Medio Oriente per tutto il periodo biblico, ma la religione ebraica è sempre autodefinita in feroce polemica con queste

pratiche e ha provato a sradicarle nel modo più duro, com'è mostrato per esempio dalla approvazione divina del doppio omicidio compiuto da Pinhàs contro una coppia coinvolta in attività sessuali con significato idolatrico (*Numeri XXV, 1-5* e *XXXI, 16*). Questo atteggiamento dovrebbe rendere molto strana la presenza dei cherubini in amore nel Santuario: una grave duplice trasgressione. Non solo vi sono statue – contro tutto lo spirito aniconico ebraico – nel luogo più sacro dell'ebraismo, ma queste immagini hanno un aspetto scandalosamente sessuale. In effetti, lo stesso testo talmudico che tramanda questa sconvolgente tradizione esprime preoccupazione in materia (*Yomà 54b*):

Ed è anche scritto: Secondo lo spazio di ciascuno, con *loyoth*²⁹ [ghirlande intrecciate attorno] Che cosa significa? Rabbah, figlio di R. Shilah, disse: come un uomo che abbraccia la sua compagna. Resh Lakish disse: Quando i pagani entrarono nel Santuario e videro i cherubini i cui corpi erano intrecciati l'uno con l'altro, li portarono fuori e dissero: Questi israeliti, per cui una benedizione è una benedizione, e la cui maledizione è una maledizione, si occupano di tali cose! E subito li disprezzavano, come si dice: tutti coloro che la onoravano, la disprezzarono, perché videro la sua nudità [*Lamentazioni I, 8*].

La stessa idea dei cherubini come qualcosa di vergognoso agli occhi dello straniero, quindi un segreto, si trova in un *midràsh* molto antico, del tempo della *Mishnah*:

Quando i peccati causarono che i gentili entrassero a Gerusalemme, Ammoniti e Moabiti si unirono con loro ed entrarono

²⁹ *Loyoth* è connesso con la radice che significa unire, coniugare, da cui "compagni", coniugi; vedi <http://juchre.org/talmud/yoma/yoma3.htm>.

nella Casa del Santo dei Santi, vi trovarono i due cherubini, e li presero e li misero in una gabbia e andarono in giro con loro in tutte le strade di Gerusalemme e dicevano: 'Si soleva dire che questa nazione non servisse idoli. Ora vedete che cosa abbiamo trovato e che cosa stavano adorando' (*Lamentazioni Rabbah*, proem 9).

È forse significativo a questo proposito che, mentre la liturgia contiene diversi riferimenti ad altri tipi di angeli – per esempio, i serafini –, per quanto ne so vi si trovano solo pochi riferimenti ai cherubini³⁰. Anche se metaforica, come sostengo, questa immagine è sia ampiamente diffusa sia inquietante.

5. Conclusione

Talmud e *midraš*, entrambi scritti secoli dopo la distruzione del *Santuario*, ci parlano della memoria sociale e non necessariamente trasmettono la verità storica. Ma la memoria sociale

³⁰ Occasionalmente i cherubini vengono nominati in un salmo – per esempio il *Salmo XCIX*, che viene usato nella liturgia sabbatica – e appare in una previsione molto ipotetica in *Mishnah Berakhòt 49b*, riguardante la preghiera di ringraziamento detta dopo i pasti [*Birkhàt ha-mazòn*]: “Se ci sono tre [persone] sedute al tavolo? [chi dice la benedizione si rivolge agli altri], dicendo ‘noi benediciamo’ [...]; se ce ne sono dieci, dice ‘benedite il nostro Dio’; [...] se ce ne sono cento, dice: ‘Benedite il Signore nostro Dio’; [...] se ce ne sono mille dice ‘benedite il Signore nostro Dio, il Dio di Israele’; [...] se ce ne sono diecimila dice: ‘Benedite il Signore, nostro Dio, il Dio di Israele, il Dio degli eserciti, che dimora tra i cherubini’”. Non c’è *damnatio memoriae* per loro. Ma la loro presenza è chiaramente minore di fronte ai serafini, spesso ricordati come primi esecutori del *Trisaghion* e citati nella benedizione di *Yotzér* prima dello *Shema*, e anche dei meno noti *Ofanim* e *Chaiòt*, che provengono dal libro di Ezechiele.

è il più potente dei dispositivi sociali per preservare l’identità (Halbwachs 1925; Assman 1992), quindi le loro narrazioni sono molto significative. In effetti, il disprezzo specifico degli stranieri che essi temono – quello sul lato iconico e sessuale dei cherubini – non si realizzò: nella storia sono stati proposti molti altri motivi per odiare gli ebrei, ma non questo. I “pagan” non li “disprezzavano” per una presunta idolatria, cioè per avere una fede troppo ampia, al contrario, li “disprezzavano” per loro rifiuto di credere in un Messia o in un Profeta, cioè per avere una fede “troppo ristretta”, essere “perfidi”. Quindi dobbiamo considerare le loro preoccupazioni piuttosto come un segno di disagio interno:

I cherubini sono la nostra nudità; un momento vulnerabile, un momento che mette in discussione le fondamenta dell’ebraismo normativo, per cui Dio non ha faccia ed è senza nome; una crepa nel *sancta sanctorum*. Forse, il sacro richiede incoerenza e ambiguità anche se può mettere in imbarazzo³¹.

In un quadro diverso, Jacques Lacan e Jurij Lotman lo hanno notato: ogni sistema di significato deve avere il suo punto “catastrofico” o “cieco”, dove il sistema è radicato e nello stesso tempo trova il suo limite. Non possiamo riferire le caratteristiche delle immagini dei cherubini o la loro memoria a qualche *tempo specifico* della storia della società ebraica, perché questo motivo iconologico e narrativo si trova nei testi ebraici dell’*Esodo*, datato tradizionalmente al quattordicesimo secolo prima della nostra era; o se si vuole, secondo le analisi dell’Ipotesi Documentaria, in brani riferiti alla fonte P, che di solito

³¹ Anna Batler, <http://www.gatherthejews.com/2011/02/torah-portion-who-are-the-cherubim-kerubim-or-the-winged-statutes-atop-the-holy-ark/>.

è collocata “prima della conquista di Gerusalemme da parte dei Babilonesi nel 587³²; attraverso il profeta Ezechiele (VII secolo); il successivo *Libro dei Re* (V secolo aev); la *Mishnah* e al primo *Midràsh* (III ce); il *Talmùd* (concluso nel VII-VIII secolo); lo *Zohar* (XIII secolo), sino al movimento chassidico (secolo XVIII). Quindi dovrebbe essere considerato come una caratteristica *permanente* dell'immagine ebraica del mondo e, in un modo più specifico, come un modo molto particolare di affrontare la *presenza della trascendenza, senza rappresentazione*: un caso molto complesso e critico di semiotica religiosa in azione. E un punto critico “cieco” per la comprensione ebraica del Divino e della sua relazione con esso.

Tutta la storia delle immagini dei cherubini e poi del ricordo di queste immagini nella cultura ebraica deve ancora essere scritta. Ma da un punto di vista semiotico possiamo certamente concludere che essi *non sono rappresentazioni* di alcuna divinità, non suggeriscono alcuna forma di idolatria. Non ci si rivolge a loro, non sono venerati, non si suppone che agiscano. Nessuna leggenda, nessuna storia, è narrata sulle creature che dovrebbe rappresentare se fossero davvero immagini rappresentative. Non esiste nulla che si possa chiamare un mito dei cherubini. Di sicuro essi non possono essere considerati come un'immagine di Dio, come qualcuno interpreta – erroneamente – un'altra famosa immagine aurea nella *Torah*, il vitello costruito *al posto di Mosè*.

I cherubini sono solo *segni relazionali*, marcano *la comunicazione tra trascendenza e popolo ebraico*. Con una spada al confine dell'Eden, dopo l'espulsione di Adamo ed Eva, alludono alla rimozione del legame diretto con la divinità; con ali

e ruote in Ezechiele, indicano la distanza del mondo da essa; guardando verso il luogo dove parla la “Voce”, testimoniano la possibilità di ascoltare la volontà di Dio da diversi punti di vista e ne sottolineano con la loro materialità la trascendenza e l'immaterialità; avvicinandosi l'un l'altro in un atto d'amore mostrano una possibile condizione di armonia e fertilità nelle relazioni all'interno del popolo ebraico e tra il popolo e Dio; distogliendo lo sguardo reciproco essi segnalano lo stato opposto di disaccordo e segregazione.

Come ogni angelo nel pensiero ebraico, sono anch'essi concepiti come dispositivi di comunicazione: non rappresentano la trascendenza ma presentano, come una sorta di segno indicale/iconico, *la modalità della relazione con essa*. Essi danno una presentazione molto intima e in realtà segreta, assolutamente fragile se esposta a uno sguardo estraneo, perché funziona anche come una sorta di specchio, che riflette la condizione umana e la sua debolezza di fronte a Dio. I cherubini non sono segni di trascendenza, ma un metasegno delle sue possibilità. Ecco perché una cultura aniconica come la tradizione ebraica lo nasconde nel centro del suo sistema simbolico.

³² Friedman 1987, cap. 11; cfr. anche l'appendice per l'identificazione di P.

CAPITOLO V

ANÌ VE-LO MÀLAKH

Gli angeli della Torah sono una sorta di medium?

1. Quadro teorico

Volendo qui affermare che gli angeli sono concepiti dalla tradizione ebraica come strumenti di comunicazione o *media*, e che quindi la loro presenza e le loro azioni sono una sorta di *mediazione*, partirò dalla comprensione generale del ruolo nella teoria della comunicazione di concetti come *strumenti*, *mezzi* o *media*. Anche se questo livello base dell'analisi è spesso trascurato o dato per scontato, c'è un ampio consenso in ogni tipo di teoria della comunicazione che i principali elementi pertinenti (si tratti di segni, media, testi) dovrebbero essere inclusi nella categoria generale degli strumenti o mezzi.

Luis Prieto (1975) tratta esplicitamente i segni come una sorta di *mezzi* o *strumenti*; per Marshall McLuhan (1964) i media sono "protesi" o "estensioni" del corpo umano. Charles Sanders Peirce intende il significato principalmente come uno strumento per produrre *habits* [abitudini, costumi, consuetudini]: "Ciò che una cosa significa consiste semplicemente negli *habits* che comporta" (CP 5.400). Vale la pena notare che, da un punto di vista antropologico e paleontologico, l'"invenzione del significato" può essere vista come un passaggio negli sviluppi della tecnica umana (Leroi-Gourhan 1971-1973). Infine è interessante vedere che anche Heidegger sostiene una tesi simile in *Essere e tempo*:

I segni sono in primo luogo mezzi, il cui specifico carattere di mezzo consiste nell'indicare. [...] In quanto mezzo, questo mezzo di indicazione è costituito dal *rimando*. Esso ha il carattere del "per", ha la sua determinata utilità; è un mezzo per indicare. Questo indicare, proprio del segno, può essere inteso come un "rimandare". [...] Il segno non è una cosa che stia con un'altra cosa nella relazione dell'indicare; esso è invece un mezzo che, nella visione ambientale preveggen- te, fa emergere esplicitamente un complesso di mezzi, in modo tale che, nel contempo, si annuncia la conformità al mondo propria dell'utilizzabile. (Heidegger 1927, 105-111).

Non posso approfondire qui l'analisi di questa fitta relazione tra comunicazione e strumenti o mezzi, che implica una dimensione *tecnica* ai livelli più "spirituali" della vita umana. Questa relazione deriva dall'idea generale che la comunicazione sia un tipo di *azione* e che nessuna azione possa essere eseguita senza utilizzare *strumenti* materiali o immateriali, biologici o meccanici. Prendiamo in considerazione brevemente come può essere caratterizzato l'esempio più specificamente comunicativo di questi strumenti o mezzi, vale a dire ciò che si usa chiamare, con una parola latina, ripresa dall'inglese, "medium" o più spesso al plurale "media", con i derivati "mass media", "mediazione", "ipermediazione", "immediatezza", "mediologia" ecc. Sono concetti raramente usati nella teoria semiotica, sebbene ampiamente diffusi in altre discipline che studiano la comunicazione. Per un semiotico, è quindi sempre necessario assumere una distanza critica prima di decidersi a utilizzarli. Etimologicamente, "medium" deriva dal latino "medius" (it. "mezzo", fr. "moyen" ecc). I significati più comuni di questa parola si rilevano facilmente dai dizionari. Eccone un esempio <http://www.treccani.it/vocabolario/mezzo1>, http://www.treccani.it/vocabolario/mezzo2_ (*Sinonimi – e – Contrari*:

MEZZO - 1. essere nel mezzo, al centro di uno spazio, intermedio o intermedio; 2. essere neutrale; 3. metà di qualcosa; 4. mezzi, etimologicamente collegati a medius, strumenti, attrezzature.

L'idea stessa di "mass media" proviene da qui (significati 1,2,4). Da un punto di vista linguistico, "mediazione" è una parola d'*azione*: nelle scienze della comunicazione significa far sì che *qualcosa o qualcuno assuma le funzioni di mezzo o renda disponibile ad altri alcuni contenuti attraverso un mezzo*.

In genere le azioni possono essere *dirette*, secondo la modalità che Peirce chiamava "Secondness", come per esempio: spostare materialmente qualcosa per renderla disponibile, il che accade nei "mezzi di comunicazione" quali treni, aerei ecc. Nella maggior parte dei casi, nelle nostre società, invece, le azioni sono *indirette* o *mediate* (la "Thirdness" di Peirce). Le azioni simboliche sono *sempre mediate* precisamente perché *i segni sono mezzi* nel senso appena precisato. Non c'è *alcun processo di significazione senza un qualche tipo di mediazione*: tale mediazione è la funzione dei *significanti*, che sono costituenti necessari in ogni segno e in ogni rappresentazione. I messaggi della comunicazione sono sempre qualcosa di *comune* agli interlocutori, *messi in mezzo* tra persone che comunicano e quindi sono di per sé *una sorta di mezzo*. Nella teoria della comunicazione, la mediazione nella rappresentazione di un oggetto è il processo in cui questo oggetto che deve essere comunicato, sia astratto o concreto, è *strutturato e presentato* su un'interfaccia formata da un mezzo intermedio. La mediazione è quindi una *trasformazione*, la cui forma è sempre influenzata da una grammatica culturale specifica.

L'*immediatezza* è la *pretesa* cancellatura del divario tra significante e significato, vale a dire il progetto di *nasconde-*

re la mediazione, in modo tale che una *rappresentazione* sia falsamente *percepita* come *la cosa stessa*. L'immediatezza non sottolinea la vera – e spesso nascosta – struttura sociologica e semiotica della comunicazione, che è sempre in qualche modo “mediata”, ma la occulta dietro i suoi effetti percepiti, che sono determinati dalla forma del messaggio e agiscono sul ricevente della comunicazione, producendo *effetti di realtà*. Ma c'è anche un processo di *ipermediazione* (Bolter e Grusin, 2000): la logica dell'ipermediazione moltiplica i segni della mediazione e in questo modo tenta di dilatare oltremisura – o, al contrario, di mettere del tutto in crisi – l'illusione di una rappresentazione realistica, enfatizzando invece la situazione comunicativa.

Qual è la pertinenza di questi concetti nello studio dei fenomeni detti religiosi? Per comprenderlo, dobbiamo considerare la mediazione e l'immediatezza in queste tre relazioni:

1. nella relazione *Dio/mondo*: creazione-rivelazione-intervento divino nel mondo. Dio agisce immediatamente sul mondo o usa qualche “mediazione”?
2. nella relazione *rivelazione/religione*: formazione e conservazione dell'“identità religiosa”. Il passaggio da rivelazione a religione è una mediazione?
3. nelle relazioni *credenti/religione* e/o *credenti/Dio*: la religione è un *mezzo necessario* o un *filtro pericoloso*?

Naturalmente tali relazioni sono strutturate in modi diversi dalle svariate tradizioni religiose, se non per il contenuto specifico dell'esperienza religiosa, almeno perché le “relazioni canoniche” costruite in ogni singola tradizione sono storicamente e socialmente determinate. Mi concentrerò sul punto 1

e precisamente sul caso della tradizione ebraica, chiedendomi se per essa Dio agisca nel mondo in maniera “immediata” oppure usi una “mediazione”. Ovviamente, in questo contesto, il problema può essere solo il modo in cui una cultura *pensa e descrive* l'attività divina nel mondo, non come “stiano davvero” le cose. Quella che intendo svolgere è un'analisi culturale e non una teoria teologica.

- A. Le divinità immanenti (per lo più politeistiche) sono descritte come abituate a compiere azioni *dirette*, senza bisogno di mediazione. Sono cioè caratterizzate come *attori mondani*: Zeus rapisce e stupra fisicamente Europa; Krishna guida con le sue mani il carro da guerra di Arjuna; Odino uccide molti nemici con la sua lancia, ecc. Queste attività fisiche non sono eccezionali per questo tipo di divinità, ma la loro regola. Non c'è bisogno qui di mediazione, e nemmeno di una illusione di *immediatezza*, perché la divinità è concepita come presente al mondo *in carne e ossa*, senza bisogno di alcuna rappresentazione, almeno fino al momento in cui si ritira (su questo delicato divorzio, rimando, fra gli altri, a Calasso 1988). Gli dèi immanenti possono agire anche in modo indiretto ed essere rappresentati figurativamente, come del resto può accadere a un essere umano: per esempio, Zeus può *inviare* Ermete come *messaggero* per consegnare un ordine e può avere anche *statue e templi*, che possono essere considerati come *mezzi* attraverso cui si manifesta. Ma è solo una possibilità, non una regola.
- B. In una religione pienamente monoteista non è questo il caso. A parte le “opere” della creazione (definite

nella *Torah* ebraica come *melachòt* – vedremo perché questo preciso lemma sia assai importante, e compiute peraltro con il comando della *voce*) –, Dio nella tradizione ebraica (e più tardi, di conseguenza, anche nella religione cristiana e islamica) non viene quasi mai presentato nello svolgimento di un'attività *diretta*: “Dio non crea le cose per contatto” (Maimonide, *Moreh Nevuhim*, I, 47). Ci sono idee metafisiche su Dio che sostiene e mantiene in esistenza il mondo in ogni momento del suo tempo, o che interviene attivamente in qualsiasi processo casuale per farlo funzionare; ma queste sono teorie teologiche, considerazioni di principio per lo più adottate da teorici delle religioni derivate dall'ebraismo, non narrazioni di *azioni concrete* di Dio. Infatti, spesso le azioni di Dio sono descritte semplicemente dal risultato che realizzano, senza dettagliare l'azione. Così succede per il Diluvio, la confusione delle lingue a Babele, l'“indurimento del cuore” del faraone, le “piaghe” (o “ferite”. *maqòt*) d'Egitto, ecc. Non sappiamo come si realizzino questi effetti. Potrebbe sembrare che siano azioni dirette, anche se inesplicabili; ma sono sempre descritte come *nissim* (miracoli), *niflaòt* (meraviglie), che nel loro complesso sono definiti come *otiòt*, che significa “segni”, e, dunque, come abbiamo visto *mezzi*. Talvolta ne viene spiegata la ragione con la seguente motivazione molto semiotica: “per far sapere che Io sono il Signore” (*Esodo VII,5; Ezechiele XXXVII,13*). I miracoli descritti dalla *Bibbia* sono dunque per lo più *mezzi*; media di una *strategia di comunicazione* che vuole essere compresa come tale; la loro forma è ipermediata. Ma, in

generale, le azioni di Dio sono pensate come “mediate” attraverso oralità, scrittura o persone che fungono da mezzi. Consideriamo uno per uno questi casi.

1.1. Linguaggio orale

Nella maggior parte dei casi le azioni di Dio sono presentate come avvenute tramite atti linguistici orali: ordini, promesse, consigli, divieti. Usata pubblicamente, l'oralità può essere un *mass medium*. L'oralità non è *azione diretta* ma *comunicazione*, una forma di mediazione: deve essere interpretata e resa “felice” (secondo i criteri di Austin 1962). Queste azioni divine sono dunque pensate come “mediate”. È comune che Dio realizzi diversi tipi di azioni tramite atti linguistici. Per esempio, la creazione avviene per mezzo di atti verbali, come accade ad esempio nella prima espressione divina citata nel *Libro della Genesi*, che è anche il primo atto creativo: *jehì or va-jehì or* (“Sia luce”, e luce fu”, *Genesi I,3*). Lo stesso atto linguistico/creativo viene eseguito altre nove volte nei primi due capitoli di *Genesi*. Un altro caso di azioni linguistiche è quello delle istruzioni date ai profeti e ai patriarchi. Ad esempio ad Abramo in *Genesi XII,1*; a Mosè in *Esodo III* ecc. In generale, seguendo la narrazione della *Torah*, l'insegnamento divino viene dato al popolo ebraico attraverso un doppio atto linguistico (come “E Dio disse a Mosè: di al popolo di Israele di...” *Esodo XIV, XV, XXV:1*, ecc). Per una discussione vedi Volli 2012.

Secondo la tradizione ebraica, tutti questi atti linguistici devono essere ricordati e riferiti nel testo della *Torah*. La lingua qui è già una forma di mediazione, anche se, a livello diegetico, è solo parlata, non scritta. È possibile distinguere *diversi livelli di rivelazioni orali*, secondo il grado di mediazione (così com'è mostrato nel testo diegetico):

- il primo è livello si ritrova quando nel testo si riferisce che Dio parla direttamente. Per esempio, *Esodo XXV,1*: “*Vajomèr HaShem* [a volte con l’aggiunta di *lemòr*, letteralmente “per dire”, che ha valore metalinguistico di apertura di una citazione come i nostri due punti e virgolette] “Il Signore ha detto...”. Spesso tale clausola è conclusa da una sorta di firmamazioni o sigillo *Anì HaShem*, che significa “Io, il Signore” o “Io sono il Signore”. Per un ebreo credente, la *Torah* è stata composta da Dio stesso e dettata a Mosè. Quindi questa forma di enunciazione è un tipo di auto-citazione;
- il secondo tipo di oralità divina si esprime attraverso gli annunci profetici, dove un essere umano testimonia a chi lo ascolta che quello che dice è una comunicazione proveniente da Dio: questa pretesa è registrata in un libro e accettata dalla tradizione. Per fare degli esempi fra i molti possibili, *Isaia I,10* e *Ezechiele I,3* definiscono quel che materialmente è il loro discorso *Davàr HaShem*, “parola del Signore”, oppure dicono che “La voce del Signore si è rivolta a...”;
- la terza è la teofania minore chiamata *bat kol*, letteralmente “figlia della voce”, ovvero un discorso sentito da persone che lo accettano come una forma di comunicazione impersonale in arrivo dal Cielo. Ciò viene riferito principalmente dal *Talmùd* (ad esempio *Bavà Metzià 59b*) e dal *Midràsh* e nella tradizione possiede un grado di autorità inferiore ai precedenti.

Il discorso diretto divino – il primo livello – non è testimoniato più nella tradizione ebraica dopo la chiusura della *Torah*, cioè dalla morte di Mosè. La profezia si conclude invece con Malachia (*Tosefta Sotah* 3:3; *Talmùd Yomà* 9b; *Talmùd Sanhedrìn* 11) e la *Torah* stessa avverte che potrebbero esserci falsi annunci profetici (*Deuteronomio XIII,1-5* e *XVIII,22*), mettendo quindi in dubbio le profezie, finché non convalidate dalla tradizione. Una *bat kol* può essere giustamente rifiutata – per esempio nella storia del forno di Akhnai (*Bavà Metzià 59b*) – e comunque anche questo tipo di comunicazione non è più testimoniato dopo i tempi del *Talmùd*.

1.2. Scrittura

Direttamente a Dio e al Suo “dito” è attribuita la scrittura del *Decalogo* sulle prime Tavole della Legge. Si dice inoltre che l’intera *Torah* sia stata scritta sotto la Sua dettatura. Il libro non è solo un effetto secondario della Rivelazione, ma la sua natura profonda, anche se, accanto alla *Torah* “scritta”, la tradizione ne riconosce un’altra “orale”, dinamica, capace di svilupparsi o, almeno, di precisarsi nel tempo. Questa della natura scritta della Rivelazione è un’idea molto influente. Il fatto che i libri non siano immediatamente significativi, ma debbano sempre essere interpretati, spiega l’importanza fondamentale della “Torah orale”, che costituisce proprio questo processo interpretativo. C’è una forte opposizione tra l’*ideologia logocentrica* di Platone, che privilegia l’immediatezza dell’oralità, com’è descritta soprattutto nel *Fedro*, e la *pratica panermeneutica* ebraica, sempre mediata dalla scrittura. Il primato dell’interpretazione fa sì che il testo sia *trascendente*, cioè non lo ritiene mai del tutto afferrabile, non credendo che il senso sia esauribile. La “scrittura nell’anima” di Platone, che si realizzerebbe attraverso l’insegna-

mento diretto, immediato, orale (*Fedro* 276a-277a) dovrebbe rendere il senso *presente*, “difeso da suo padre” e dunque in grado di agire efficacemente sull’anima dell’allievo. A causa di questo carattere scritto, l’ebraismo, anche più del cristianesimo e dell’Islām, ma anche del buddismo e dell’induismo, tutte di fatto “religioni del libro”, si è sviluppato come forma culturale essenzialmente mediata.

1.3. Esseri viventi

A parte il linguaggio e l’oralità, la forma più importante di comunicazione divina sono atti significativi, i miracoli, la cui caratteristica principale è avere natura di *segni*. Sono infatti atti compiuti da Dio per essere *riconosciuto* come sovrano dell’universo, come ad esempio è molto esplicitamente detto riguardo alle piaghe d’Egitto. Non discuterò più qui di questo aspetto.

Ci sono però altri *media divini*, che hanno la natura paradossale di essere costituiti non da oggetti o pratiche, bensì da *persone*. Dall’inizio della Bibbia, troviamo persone descritte come capaci – talora persino obbligate contro la loro volontà, come Giona, Geremia e perfino Mosè – di sentire e comprendere il discorso divino, con la prescrizione di diffonderlo: sono chiamati *neviim* o, nelle traduzioni in lingue europee, “profeti” (*pro-phemì* → parlare per). Un profeta nella tradizione ebraica è fondamentalmente un portavoce, una persona scelta da Dio per parlare al popolo, trasmettendo un messaggio o un insegnamento per conto di Dio. Le sue parole sono “in nome di Dio” (Volli 2011). I profeti sono persone-medium. Qualunque previsione del futuro che possa trovarsi nelle loro parole è solo una *conseguenza* di questo ruolo di portavoce, non il suo senso centrale. Infatti, la profezia può essere contraddetta dai fatti, proprio perché ha avuto successo, come nel caso di

Giona. La profezia, con diverse modalità o aspetti, è un ruolo molto diffuso in molte culture. Non approfondirò qui questo punto.

L’oggetto di attenzione di questo capitolo è infatti un altro caso di esseri viventi che fungono da media, ossia il possibile ruolo degli angeli come mediazione di Dio. Partiamo da una spiegazione di base. Molti testi biblici assumono l’esistenza di particolari creature, esseri sì superiori all’uomo per conoscenza e potere ma subordinati all’unico Dio. Questi esseri servono come Suoi aiutanti, al pari, per così dire, di cortigiani per un re terreno. Possono anche fungere come Suoi agenti per trasmettere i Suoi messaggi agli uomini e portare a termine la Sua volontà. Questi esseri sono chiaramente designati dalla parola italiana “angelo”. La terminologia dell’ebraico biblico non è così esatta: *Malàkh*, la parola più usata, significa “messaggero” (cfr. il *lak* ugaritico, “inviare”). È una parola applicata frequentemente anche ad agenti umani (ad es. *Genesi XXXII,4*) ed è talvolta usata in senso figurato (ad es. *Salmi CIV:4*).

Questo termine è stato reso nella Bibbia greca da *angelos* che possiede la stessa varietà di significati. Soltanto quando è stato preso in prestito dalla Bibbia latina, passando poi nelle altre lingue europee, ha acquisito il significato esclusivo di “angelo”. L’ebraico post-biblico impiega *malàkh* solo per i messaggeri superumani, e usa altre parole per agenti umani. Apparentemente, per una maggiore chiarezza, la Bibbia chiama spesso l’angelo “*malàkh* di Dio”; tuttavia, la stessa particolare espressione viene occasionalmente applicata agli agenti umani della Divinità (*Aggeo I,13*; *Malachia II,7*). Altrove gli angeli sono chiamati *elohim* – parola che di solito significa “dio” o “dèi”; *Genesi VI,2*; *Giobbe I,6* –, più spesso *benè elohim* o *benè elim* (letteralmente “figli degli dei”, nel senso generale di “esseri

divini”). Sono anche conosciuti come *kedoshim* (“esseri santi”, come in *Salmi LXXXIX,8* e *Giobbe V,1*). Spesso l’angelo è chiamato semplicemente *ish*, “uomo”. L’essere misterioso che ha lottato con Giacobbe viene prima definito ‘un uomo’, poi *elohim* (*Genesi XXXII,24-31*), ma Osea si riferisce a lui anche come un *malàkh* (*Osea XII,5*). Come risultato di questa diversità, ci sono alcuni passaggi in cui è incerto se si intenda un messaggero umano o sovrumano. La *Bibbia* parla anche di creature alate di carattere angelico chiamate cherubini e serafini, che servono a una varietà di funzioni: (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/angels.html>).

La parola “angelo” proviene anch’essa da una radice indoeuropea che significa “messaggero” ed è probabilmente correlata alla parola iranica *angaros*, ovvero “corriere montato”. Watkins (1985) lo paragona al sanscrito *ajira* o “rapido” ed è stato scelto dagli autori della LXX come traduzione dell’ebraico biblico *malàkh*, che, come si è detto, è anche spesso usato per chiamare normali messaggeri o ambasciatori. “Nella *Bibbia* ci sono 215 occorrenze della parola *malàkh* in varie forme, giustapposizioni e contesti. 91 di queste istanze denotano un messaggero normale, come è chiaramente indicato dal quadro narrativo “(Wojciech Kosior 2013).

Gli angeli sono un argomento interessante per riflettere sulla mediazione, perché sono un genere metafisico, con molte specie. Sono spesso rappresentati come quasi-umani per forma, linguaggio, azione, ma spesso anche come quasi-divini. Così sono metafisicamente “in mezzo” fra Dio e l’umanità. Sovente è inoltre detto che riferiscano la volontà divina agli umani, come pure le preghiere umane a Dio. Sono un tipo molto speciale di “media viventi” con condizioni peculiari di esistenza.

2. Angeli nella *Torah*

Studierò qui gli angeli limitandomi al caso testuale della *Torah*, nel senso ristretto di *Pentateuco*, e ad alcune delle sue interpretazioni. Quel che ne consegue nella tradizione ebraica, e in altre culture religiose in gran parte dipendenti da quest’ultima, è una storia molto interessante, ma troppo ricca e complicata per poter essere qui discussa.

Nel testo biblico la semantica degli angeli è complessa. Spesso, seguendo i commenti classici, che costituiscono l’auto-interpretazione della stessa tradizione, o badando al contesto, dobbiamo intendere come angeli entità che non sono chiamate *malàkh* bensì *ish*, cioè uomini. Così accade ad esempio in *Genesi XVIII,2*, dove Abramo vede tre *uomini* “davanti alla sua tenda”. Ma presto (v.4) essi sono assai insolitamente chiamati con un nome particolarissimo, “*adonai*”, che può sì significare “mio signore” (pur con qualche complicazione linguistica, perché la traduzione ebraica normale di questa locuzione è *adoni*), ma che è anche, e ancor più, il consueto modo di pronunciare ritualmente il Nome ineffabile di Dio. Successivamente (*XIX,1*) due di loro sono finalmente chiamati “angeli”, *malakhim*.

Un labirinto semantico molto simile viene successivamente attraversato da Giacobbe. Dopo aver lasciato suo suocero Labano “Giacobbe continuò il suo cammino, e gli si fecero incontro degli angeli di Dio (*malakhé Elo-him*)”: *Genesi XXXII,2*. Immediatamente (v.4) egli invia alcuni suoi messaggeri (*malakhim*), che nel testo ebraico è dunque la stessa parola, a Esaù. Dopo alcuni preparativi per il temuto incontro con il fratello, “Giacobbe rimase solo, e un uomo (*ish*) lottò con lui fino all’apparir dell’alba “(v.23). Al sorgere del sole, l’“uomo” cambia il nome di Ya’aqòv in *Israel*, con la spiegazione para-

etimologica “Perché tu hai lottato con Dio e con gli uomini (*anashim*)” (v. 29). Finalmente Giacobbe “chiamò il nome del luogo Peniel, perché ho visto Dio (*Elo-him*) faccia a faccia e la mia vita è preservata” (v. 31), visione che, di norma, non è assolutamente concessa, come Dio stesso dirà a Mosè (*Esodo XXXIII,20*): “non puoi vedere la Mia faccia, perché nessuno può vederMi e vivere”.

La stessa difficoltà di definizione è incontrata da Mosè al roveto ardente: “L’angelo del Signore (*malakh HaShem*) apparve” (*Esodo III,2*), ma è il Signore stesso (*HaShem*), non il Suo angelo, che “vide che si era girato da parte per vedere”; e, di nuovo, è “Dio” (*Elo-him*), e non l’angelo che “lo chiama a Lui” (v. 4) e gli parla (v. 5). Ancora una volta, quando Mosè fa una domanda, la risposta viene dal Signore (*HaShem*) (v.7) e Mosè risponde “a Dio” (*Elo-him*) (v. 11). Per un’analisi di questa alternanza di nomi cfr. sopra. Se si ritiene che i significanti non siano importanti e che la sinonimia sia solo un dispositivo letterario per evitare le ripetizioni, o il frutto della sovrapposizione fra versioni diverse del testo, come sostiene la teoria dell’“ipotesi documentaria”, tutta questa complicata rete di nomi e riferimenti può sembrare insignificante, come l’alternanza fra divinità e angeli. Tale è infatti la più diffusa posizione dell’ermeneutica cristiana. Ma questo non è affatto il modo di pensare nell’auto-interpretazione della tradizione ebraica, ove la complessità lessicale è oggetto di interpretazioni, discussioni e implicazioni teologiche.

In altre occorrenze, nella narrazione biblica, troviamo solo angeli. Questo è il caso del sogno di Giacobbe (*Genesi XXVIII,12*): “sognò, e vide una scala montata sulla terra, e la cima raggiungeva il Cielo; e tramite essa gli angeli di Dio (*malakhé Elo-him*) salivano e scendevano”. Dopo il sogno e il risveglio,

Giacobbe esclama: “il Signore era qui e non lo sapevo”; riconosce, dunque, la presenza di Dio e non quella angelica in quel posto. Ma ciò accade nel mondo “reale”, per essere precisi nel mondo diegetico di primo livello nel *Libro della Genesi*, mentre nel sogno, che possiamo considerare come un mondo diegetico di secondo livello, ci sono gli angeli e il Signore appare separatamente. Naturalmente i due livelli di manifestazione soprannaturale sono connessi, l’uno spiega l’altro, ma non c’è sovrapposizione.

In altri casi possiamo leggere di angeli che parlano in nome di Dio. Capita nel caso celeberrimo della legatura di Isacco (*Genesi XXII,15-17*). “E l’angelo del Signore (*malakh HaShem*) chiamò Abramo una seconda volta dal cielo, e disse: ‘Per Me stesso ho giurato – dice il Signore –, perché tu hai fatto questa cosa, e non Mi hai negato il tuo unico figlio, che in benedizione ti benedirò’. O così sembra, perché questa volta l’angelo parla “dal cielo” (*Genesi XXII,11* e seguenti), che è ovviamente la posizione di Dio; e alla fine dell’episodio, Abramo nomina il luogo “*Adonai-jireh*”, cioè il monte dove “il Signore provvede” (ma si può tradurre anche “è visto” – ma ciò che fu visto da Abramo, seguendo questa narrazione, o comunque provvede a lui, era un angelo, non Dio –. Una simile sovrapposizione di identità è percepita da Agar e Ismaele nel deserto (*Genesi XVI,7* e segg.):

7 La trovò l’angelo del Signore presso una sorgente d’acqua nel deserto, la sorgente sulla strada di Sur [...] 10 Le disse ancora l’angelo del Signore: «Moltiplicherò la tua discendenza e non si potrà contarla per la sua moltitudine». 11 Soggiunse poi l’angelo del Signore: «Ecco, sei incinta: partorirai un figlio [...] poiché il Signore ha ascoltato le manifestazioni della tua afflizione» 13 Agar chiamò il Signore, che le aveva parlato: «Tu sei il

Dio della visione», perché diceva: «Qui dunque sono riuscita ancora a vedere, dopo la mia visione?». [...] **21:17** Ma Dio udì la voce del fanciullo e un angelo di Dio chiamò Agar dal cielo e le disse: «Che hai, Agar? Non temere, perché Dio ha udito la voce del fanciullo là dove si trova».

È difficile chiarire chi sia il parlante nei versi appena citati. Vi è una sovrapposizione fra discorso divino e discorso angelico, come se si trattasse della stessa fonte. Difficilmente un angelo potrebbe fare promesse come quella di XVI,10. Dal significato capiamo che chi parla deve essere Dio stesso. Ma il riferimento anaforico è chiarissimo: il discorso è attribuito a un angelo. Quali sono i rapporti di identità qui? L'angelo è Dio? O sono uguali? Prima di provare e capire questi problemi, dobbiamo prendere in considerazione la presentazione più "teorica" degli angeli che si trova nella *Torah*. Essa è collocata in una posizione strategica (*Esodo XXIII*), tra le leggi immediatamente successive al Decalogo (*Esodo XX, 1-17*) e suggerisce una sorta di angelologia biblica.

20 Ecco, Io mando un angelo davanti a te per custodirti sul cammino e per farti entrare nel luogo che ho preparato. **21** Abbi rispetto della sua presenza, ascolta la sua voce e non ribellarti a lui; egli infatti non perdonerebbe la vostra trasgressione, perché il Mio Nome è in lui. **22** Se tu ascolti la sua voce e fai quanto ti dirò, Io sarò il nemico dei tuoi nemici e l'avversario dei tuoi avversari. **23** Quando il Mio angelo camminerà alla tua testa e ti farà entrare presso l'Amorreo, l'Hittita, il Perizzita, il Cananeo, l'Eveo e il Gebuseo e Io li distruggerò, **24** tu non ti prostrerai davanti ai loro dèi e non li servirai; tu non ti comporterai secondo le loro opere, ma dovrai demolire e dovrai frantumare le loro stele. **25** Voi servirete al Signore, vostro Dio. Egli benedirà il tuo pane e la tua acqua. Terrò lontana da te la ma-

lattia. **26** Non vi sarà nel tuo paese donna che abortisca o che sia sterile. Ti farò giungere al numero completo dei tuoi giorni. **27** Manderò il Mio terrore davanti a te e metterò in rotta ogni popolo in mezzo al quale entrerai; farò voltar le spalle a tutti i tuoi nemici davanti a te.

Si tratta di un discorso che gode della più alta autorità, perché è attribuito dalla *Torah* direttamente a Dio. Da esso possiamo capire alcune idee generali sugli angeli, che, seguendo la tradizionale esegesi biblica ebraica, sono implicite in tutte le narrazioni sugli angeli nella *Torah*, anche se quasi sempre non vengono formulate esplicitamente, ma date per presupposte. Il primo punto è che gli angeli appartengono a Dio, sono "i suoi angeli": il testo parla di *malakhî* (*il mio angelo*), dove l'ultima vocale in ebraico è una particella possessiva. Gli angeli non sono indipendenti, non hanno una volontà personale, bensì sono solo al servizio di Dio. Pertanto, ogni volta che appaiono, vengono inviati da Lui: il testo usa il verbo *sholéach*, che proviene dalla stessa radice usata nella lingua post-biblica (anziché *malàkh*) per indicare il messaggero, l'inviato (*shaliah*). Ciò ci dà conferma della correttezza della tradizionale traduzione greca con la parola *ἄγγελος* (*angelos*), il cui significato originale, come si è detto, vale per "messaggero, inviato". Inoltre, come ben sapeva Rilke, gli angeli non sono affatto figure così "angeliche", nel senso stereotipato di banalmente buone e rassicuranti; al contrario, sono "terribili", come il "Il mio terrore" (*amati*). Rilke affermava nella seconda Duinese: "*Jede Engel ist schrecklich*", tutti gli angeli sono terribili. Questo accade perché "Il Mio Nome è in loro" e il Nome di Dio deve essere sempre "benedetto e lodato, glorificato ed esaltato, celebrato e onorato, adorato e lodato", come dice il

brano più ripetuto e probabilmente più importante della liturgia ebraica, il *Qadish*. A causa di queste condizioni di proprietà divina, terrore e presenza del Nome, gli angeli devono essere obbediti e “non perdoneranno la tua trasgressione” né “si può essere ribelli contro” di loro. Ma questo potere e maestà sono per il bene, perché conducono a una vita buona.

Siamo ora in condizione di porre il problema principale: che cos'è un angelo? Nelle citazioni precedenti, troviamo due relazioni funzionali di forte somiglianza che definiscono le attività dell'angelo. La prima – e più debole – collega gli angeli e gli uomini: lo stesso aspetto, a volte stesso persino lo nome comune “*ish*”. Nella Bibbia gli angeli parlano, danno ordini, guidano, fanno previsioni per gli uomini, molto spesso interagendo con loro. Il secondo, e più forte, collegamento è tra gli angeli e Dio: appare un angelo e si dice che Dio parli; un angelo parla e dice “Io” in questioni riservate a Dio; il luogo dell'apparizione dell'angelo prende il nome di Dio.

Nella *Torah* gli angeli non mostrano mai individualità: nessun angelo è chiamato per nome nell'intera *Torah* e nell'intero *Tanakh* fin quasi alla fine. L'unica volta in cui viene dato un nome personale agli angeli è nel *Libro di Daniele*, uno degli ultimi della *Bibbia* ebraica, dove si nominano solo *Michael* e *Gavriel*. Non esprimono mai sentimenti o contenuti personali, eccezion fatta per il misterioso “uomo” che lotta con Ya'aqòv, e parlano solo in nome di Dio. Come ho riportato, hanno il Nome di Dio “in loro”. Dunque sono solo un altro modo di chiamare Dio? Questo è quanto sostiene la “Teoria dell'interpolazione” di S.A. Meyer (Meyer 1992, Kosior 2013), ma tale ipotesi non è soddisfacente dal punto di vista testuale. Se seguissimo questa teoria, la parola *malàkh* sarebbe una semplice appendice, che precede il Nome divino che servireb-

be solo a modificare narrazioni alquanto problematiche per soddisfare gli standard di quella che viene chiamata dai suoi autori, secondo una concezione storicistica simile all’“Ipotesi Documentaria”, la “Nuova” teologia ebraica del Dio singolo e trascendente. La forma “originale” sarebbe invece quella degli antichi standard letterari del Vicino Oriente che presentano le divinità (al plurale) che si manifestano agli umani direttamente senza alcun intermediario.

Ma, come al solito, nelle teorie bibliche “filologiche”, questa *non* è una *spiegazione* di ciò che effettivamente è contenuto in un testo tanto significativo da meritare rispetto e attenzione come certamente è la *Torah*, ma una *speculazione teorica* sulle origini, gli usi politico/teologici, le forme e i tempi di composizione che si suppongono per questo testo, sulla base di indizi molto controversi. Si attua così un evidente circolo vizioso in esso: si usa come spiegazione delle anomalie di un testo quel che nel testo non c'è e che si è solo presupposto a partire da esse. Nella *Torah* vi sono occasioni in cui si dice che Dio parla e agisce, come pure altre in cui gli angeli sono inviati a parlare o ad agire nel Suo Nome. Ad esempio, Dio comanda direttamente ad Abramo di sacrificare Isacco, e poi un angelo lo ferma; Dio dice ad Abramo di ascoltare Sarah e cacciare via Agar e Ismaele, ma poi manda un angelo per mostrare loro l'acqua di cui hanno bisogno nel deserto. Nella lettera del testo, c'è una chiara differenza tra la *presenza* divina e la *mediazione* da parte degli angeli. Questo è chiaramente visibile, per esempio in Esodo XXXIII:

1 Il Signore parlò a Mosè: «Su, esci di qui tu e il popolo che hai fatto uscire dal paese d'Egitto, verso la terra che ho promesso con giuramento ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe, dicendo:

Alla tua discendenza la darò. **2** Manderò davanti a te un angelo e scaccerò il Cananeo, l'Amorreo, l'Hittita, il Perizzita, l'Eveo e il Gebuseo. **3** Va' pure verso la terra dove scorre latte e miele... Ma Io non verrò in mezzo a te, per non doverti sterminare lungo il cammino, perché tu sei un popolo di dura cervice». **4** Il popolo udì questa triste notizia e tutti fecero lutto: nessuno più indossò i suoi ornamenti. **5** Il Signore disse a Mosè: «Riferisci agli Israeliti: Voi siete un popolo di dura cervice; se per un momento Io venissi in mezzo a te, Io ti sterminerei. Ora togliti i tuoi ornamenti e poi saprò che cosa dovrò farti». **6** Gli Israeliti si spogliarono dei loro ornamenti dal monte Oreb in poi. **7** Mosè a ogni tappa prendeva la tenda e la piantava fuori dell'accampamento, ad una certa distanza dall'accampamento, e l'aveva chiamata tenda del convegno; appunto a questa tenda del convegno, posta fuori dell'accampamento, si recava chiunque volesse consultare il Signore. **8** Quando Mosè usciva per recarsi alla tenda, tutto il popolo si alzava in piedi, stando ciascuno all'ingresso della sua tenda: guardavano passare Mosè, finché fosse entrato nella tenda. **9** Quando Mosè entrava nella tenda, scendeva la colonna di nube e restava all'ingresso della tenda. Allora il Signore parlava con Mosè. **10** Tutto il popolo vedeva la colonna di nube, che stava all'ingresso della tenda e tutti si alzavano e si prostravano ciascuno all'ingresso della propria tenda. **11** Così il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con un altro. Poi questi tornava nell'accampamento, mentre il suo inserviente, il giovane Giosuè figlio di Nun, non si allontanava dall'interno della tenda. **12** Mosè disse al Signore: «Vedi, tu mi ordini: Fa' salire questo popolo, ma non mi hai indicato chi manderai con me; eppure hai detto: Ti ho conosciuto per nome, anzi hai trovato grazia ai Miei occhi. **13** Ora, se davvero ho trovato grazia ai Tuoi occhi, indicami la Tua via, così che io Ti conosca, e trovi grazia ai Tuoi occhi; considera che questa gente è il Tuo popolo». **14** Rispose: «Io camminerò con voi e ti darò riposo». **15** Riprese: «Se Tu non camminerai con noi, non farci salire di qui. **16** Come

si saprà dunque che ho trovato grazia ai Tuoi occhi, io e il Tuo popolo, se non nel fatto che Tu cammini con noi? Così saremo distinti, io e il Tuo popolo, da tutti i popoli che sono sulla terra». **17** Disse il Signore a Mosè: «Anche quanto hai detto Io farò, perché hai trovato grazia ai Miei occhi e ti ho conosciuto per nome».

Ciò che è molto chiaro qui è una differenza, perfino un'opposizione argomentativa tra la prima persona divina, che è descritta in modo molto concreto come "La Mia faccia" (*panài*), e l'angelo che Dio incarica di guidare il viaggio da quel punto in poi, volendo punire il popolo col *togliergli la Sua presenza*. L'opposizione, e anche tutto il brano, avrebbe poco senso se l'angelo fosse solo un nome per la presenza divina, come sostiene Meyer. Il punto condivisibile della sua teoria è che gli angeli sono visti senza realtà individuale, come *proiezioni* o "protesi" di Dio, seguendo la terminologia di McLuhan. Essi sono solo *mezzi*.

Questo punto può essere inoltre tematizzato considerando l'uso ebraico della radice del loro nome, anche ignorando le affinità con le altre lingue che sono state discusse prima. La relazione fra i diversi lessemi provenienti dalla stessa radice è molto importante nelle lingue semitiche, dove il significato delle parole è sempre determinato dalle radici, che quindi delimitano un campo semantico. L'unica altra parola nella *Torah* costruita con la stessa radice *l-'-kh* di *malàkh* è in effetti *melàkhah*, di solito tradotta come "azione". Questa parola è usata per:

- a. le azioni di Dio nella Creazione;
- b. i lavori per la costruzione del *Tabernacolo*;
- c. le attività vietate durante lo *Shabbat*;

I tre usi di *melakhah* sono strettamente correlati: le attività proibite durante lo *Shabbat* sono determinate sulla base di quelle coinvolte nella costruzione del *Tabernacolo*; come pure il *Libro della Genesi* narra che Dio interrompe il Suo lavoro creativo proprio al sopraggiungere dello *Shabbat*. *Melakhah* nel pensiero ebraico non è quindi solo un'attività, ma un *atto finalizzato*, un lavoro in grado di cambiare il mondo. Gli angeli quindi sono etimologicamente presentati come *agenti* (o strumenti) in grado di operare azioni appositamente finalizzate. Sono *mezzi*. Ma poiché la maggior parte di queste azioni sono *comunicazioni*, essi sono anche e specialmente *media viventi*, che parlano per Dio e al posto di Dio. Essendo Dio descritto come "potente", anche se non sempre nella *Bibbia* appare *onnipotente*, c'è una ragione per utilizzarli: si potrebbero chiamare *esenzioni* di Dio (*Verzichte*, secondo la terminologia di Odo Marquard 1986). Così accade ad esempio per le storie di Isacco e Ismaele citate prima, o nella guida del popolo ebraico nel deserto, dopo i suoi errori.

Un medium può essere *un mezzo per mettere in contatto gli interlocutori*, rendere "immediato" il loro rapporto, ma anche in qualche modo per *separarli*, mettendo tra loro un'interfaccia saliente (questo in fondo è ciò che Bolter & Gousin 2000 chiamano "ipermediazione"). In questi casi, gli angeli comunicano la volontà di Dio, possono agire come una sorta di "megafono" o "telefono" per Lui, ma mettono anche una distanza, permettono una distinzione, in modo che la "Presenza divina" (in termini ebraici, la *Shechinah*, che a volte è personalizzata) non sia *direttamente* in gioco. Certamente, si sa che Dio è presente ovunque, ma nella *Torah* noi troviamo la nozione di una sorta di presenza concentrata, per l'appunto la *Shechinah*, che è percepita come un dono e benedizione.

L'angelo la *rappresenta* come un medium vivente, ma non è la stessa cosa. Questa è la ragione per cui nella citazione di *Esodo XXXIII* vediamo Mosè e il popolo rattristati e spaventati perché la presenza divina deve essere sostituita da un angelo.

Talvolta invece Dio è presentato nella *Torah* in situazioni, principalmente nei casi più critici, in cui sceglie *non di distanziarsi* attraverso l'interfaccia di un angelo, *bensi di prenderne la responsabilità diretta*. Per esempio, non vi sono angeli presenti e attivi nella *prescrizione* del "sacrificio" di Isacco, ma nella sua *salvezza* sì; né nella dispersione di Babele, né nella morte dei primogeniti degli egizi (*Esodo XII,23*):

Il Signore passerà per colpire l'Egitto, vedrà il sangue sull'architrave e sugli stipiti; allora il Signore passerà oltre la porta e non permetterà allo sterminatore di entrare nella vostra casa per colpire.

Questa responsabilità *diretta* è ricordata con molta enfasi nel noto passaggio della *Haggadah* (il racconto liturgico, molto più tardo, che fa da filo conduttore per la cena rituale della festa di *Pésach*), in cui il verso è commentato con una citazione attribuita a Dio stesso:

Anì ve-lo malàkh, Anì ve-lo saràf, Anì ve-lo shaliach, "Io, e non un angelo; Io, e non un serafino; Io, e non un inviato", Io stesso ho colpito gli egiziani.

Gli angeli nella *Torah* sono il *prototipo della mediazione*, la categoria stessa della mediazione. Nel testo sono contrapposti alla Presenza divina diretta, anzi antropomorfizzata: di nuovo, negli stessi versi dell'*Haggadah*, si dice che il Signore ha condotto il popolo ebraico fuori dall'Egitto "con mano

potente e braccio teso”: queste sono ovviamente metafore, come per esempio sostiene Maimonide, ma rendono *concreta* la nozione di “presenza”. Non sempre tale presenza immediata sembra opportuna, rispettosa, realistica per il testo della *Torah* o alla comunità che vi si raduna attorno. Non sempre la divinità appare abbastanza “vicina” da poter essere messa direttamente in gioco nella narrazione. Vi sono gesti e parole che appaiono frutto della volontà divina ma che non coinvolgono direttamente la Divinità, la quale, se fosse del tutto “presente”, potrebbe esservi in qualche modo rinchiusa, oggettivata, reificata al limite dell’idolatria. Così per esempio nella teofania del roveto ardente. La narrazione fa ricorso allora a interfacce, mediazioni, concretizzazioni di una missione. Questo è il significato “mediatico” degli angeli nella Bibbia.

CAPITOLO VI LIBERTÀ DAL SINAI

1. Libertà esterna, libertà interna

Dal punto di vista di chi appartiene a una *religione* monoteista e, in modo del tutto particolare, all’ebraismo, la nozione di *libertà religiosa* appare oggi insieme necessaria e *doverosa*, ma anche complicata e *ricca di problemi*, tanto che si può perfino considerare una forma di ossimoro, almeno se si sta all’etimologia per cui la parola “religione” verrebbe da *re-ligare*, vincolare assieme.

È ovvio che per chi pratica una vita religiosa è importantissimo che essa sia legalmente ammessa, non soggetta a sanzioni e persecuzioni. Questa libertà potrebbe essere in teoria riservata a una sola religione, e così è stato spesso nella storia, ma, dal punto di vista etico, come pure da quello pratico, in una società complessa come la nostra (ma per l’ebraismo è così fin dalla dispersione nella diaspora, cioè da millenni) *non può esserci una libertà religiosa isolata*, riservata a una singola confessione, a discapito da tutte le altre: non sarebbe più una libertà, bensì un obbligo imposto con la violenza dello Stato, che perciò metterebbe in dubbio l’autenticità dell’adesione dei fedeli e degenererebbe in adempimento burocratico mal tollerato.

È questa la libertà religiosa, che potremmo definire *esterna*, per cui valgono le considerazioni introdotte nel pensiero europeo da Baruch Spinoza (*Trattato teologico-politico*,

1670) e John Locke (*A Letter Concerning Toleration*, 1685): la pace sociale e la sicurezza dello Stato *richiedono* la *sincerità* del vincolo politico, che a sua volta *presuppone* la libertà di culto, cioè la possibilità di esprimere quello specifico legame con il divino che l'individuo avverte nella sua coscienza. Se questo dovesse essere occultato o falsificato, perché interdetto dalle leggi dello Stato, si instaurerebbe un regime di falsità che inevitabilmente inciderebbe anche sulla lealtà politica del cittadino, essendo inoculato nella sua coscienza.

Anche se il tema è stato oggetto di aspri dibattiti e terribili spargimenti di sangue e spesso nella storia è stato regolato in maniera restrittiva ed iniqua, oggi questo punto sembra chiaro a tutti in Occidente, anche agli eredi di religioni e istituzioni che, in passato, hanno aspramente combattuto questa libertà. I paesi in cui l'organizzazione del culto non è libera o è proibita a certe confessioni – come in buona parte del mondo islamico, in Cina ecc. –, appaiono all'opinione pubblica odiosamente oppressivi e incuranti dei diritti umani, salvo forse che ai portatori di quelle forme di relativismo estremo (qualcuno l'ha chiamato "razzismo umanitario"), per cui le nostre libertà non sarebbero adatte alle culture non occidentali, che, essendo *diverse*, non dovrebbero essere "obbligati alle nostre libertà": un ossimoro odioso su cui non vale la pena di discutere. La libertà di religione, in questa sua dimensione *esterna*, ci appare come un diritto soggettivo universale, che include naturalmente la possibilità legale di cambiare religione o di non averne affatto.

Un problema nasce, però, se si considera la relazione *interna* che il fedele ha con la sua religione, il cui carattere soggettivamente obbligatorio, e dunque non libero, non può essere trascurato. L'importanza di questa natura *implicitamente*

obbligatoria dell'adesione a una religione generalmente sfugge. Ma essa è centrale, soprattutto in quelle tradizioni – innanzitutto quella ebraica, di cui mi occupo soprattutto in questo libro – che consistono non tanto in una *fede*, cioè in un particolare atto passionale/cognitivo, ma in una *pratica*, ovvero in un sistema di vita regolato da norme peculiari.

Nell'ebraismo la forma di vita è definita minuziosamente dalla *Torah* e dall'insegnamento dei maestri: si tratta di norme rituali, ma anche di regole alimentari, matrimoniali e sessuali, di proprietà, sociali ecc. I rapporti interumani dunque sono altrettanto appartenenti alla sfera "religiosa" che quelli con il divino, ed entrambi sono sussunti sotto la nozione di *dat* (letteralmente, "legge"), che è il termine della tradizione ebraica più vicina al lessema europeo "religione": una parola chiaramente inadeguata al caso ebraico, quest'ultima, che certamente andrebbe sostituita con un concetto più ampio e comprensivo, come la wittgensteiniana "forma di vita", ma che continuo a usare per semplicità. L'ebraismo è dunque una "religione" di comportamenti più che di opinioni. Le nozioni di "credo" e di "dogma" arrivarono in questa tradizione culturale molto tardi, solo nel Medioevo, probabilmente per imitazione del Cristianesimo e dell'Islām, soprattutto nel XII secolo per opera di Maimonide, che codificò in tredici principi la "fede" ebraica: una proposta che però non prevalse mai del tutto.

In realtà, come spiega Martin Buber (1950), la parola ebraica tradotta con "fede" è *emunah*, la stessa radice di *amèn*, che non indica primariamente l'atto cognitivo del "credere che"¹, ma piuttosto il rapporto personale con la Divinità, la

¹ "Fede è sostanza di cose sperate / e argomento de le non parventi;" Dante *Par.*, XXIV, 64-66, che riecheggia quel che dice Paolo di Tarso in Ebr.

“fiducia” in essa e, ancor più, la “fedeltà” o la “fermezza” di comportamento che la sostiene. Dunque, dal punto di vista ebraico, l’adesione alla religione non ha a che fare con le cose che “si sperano e non si vedono”, ma è soprattutto accettazione di un modello di vita, l’impegno assunto e rispettato di seguire certe leggi, un’osservanza. Il che, naturalmente, comporta una restrizione dei comportamenti possibili: aderire all’ebraismo, da questo punto di vista, comporta una rinuncia a una parte della propria libertà, per esempio alla libera scelta del cibo da consumare. Ecco che dal punto di vista interno, la religione non è solo libertà ma anche *obbligo*. Un tema delicato, reso ancora più problematico non solo dal fatto che tale rinuncia si presenta per la maggior parte dei fedeli a sua volta come previa, in quanto ereditata dai genitori e dunque non libera; ma anche perché essa è storicamente obbligatoria, intimamente legata com’è alla costituzione stessa del popolo ebraico. Un *midràsh* contenuto nel trattato *Shabbat* del *Talmùd* babilonese (88a) lo mette in evidenza con un’immagine straordinaria:

“E si fermarono sotto il monte” (*Esodo XIX,17*). R. Avdimi bar Hama bar Hasa ha detto: Questo insegna che il Santo, benedetto Egli sia, ha rovesciato la montagna su di loro come una botte, e ha detto loro: ‘se accettate la *Torah*, bene; ma se non lo fate, questa sarà la vostra tomba’.

Dunque, i saggi del *Talmùd* intuiscono una *costrizione* divina nel momento stesso della Rivelazione. Questa minaccia, secondo la legge ebraica per cui solo le scelte volontarie hanno

11.1: “La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono”.

valore contrattuale², rischia di annullare il senso dell’accettazione della Rivelazione, quel famoso *na’aseh v’nishmah* (“faremo e ascolteremo”) contenuto in *Esodo XXIV,7*³. Questo problema non sfugge all’analisi del *Talmùd*. Nelle righe seguenti si legge infatti:

‘R. Ahà bar Ya’aqòv ha osservato, ‘Questo fornisce la base per una protesta forte contro [l’obbedienza alla] *Torah*’⁴. Ravà disse: ‘Sia come sia, hanno accettato nei giorni di Ahashveròsh, come è scritto: “gli ebrei hanno osservato e accettato” (*Ester IX,27*); hanno osservato ciò che avevano già accettato’.

Solo in seguito a in seguito a un genocidio minacciato e sventato quasi per caso, sostiene in sostanza Ravà, gli ebrei avrebbero accettato davvero la *Torah*, praticandola dopo averla trascurata, anche se di questo nel testo del *Libro di Ester* non si parla⁵. Anzi, si insegna che esso è un’eccezione inquietante nel canone ebraico, perché il Nome divino non vi è mai menzionato. Il punto significativo qui per noi è che, accennando a

² Rambam (*Hil. Teshuvah* 5:4).

³ Del resto, a guardar bene, l’anticipazione dell’obbedienza allo studio e alla discussione, che è il significato di questa locuzione, allude anch’essa all’assunzione di un obbligo.

⁴ Dato che, secondo la normativa ebraica, non vi possono essere contratti sottoscritti sotto costrizione, e l’essenza della *Torah* è vista come un patto (*brit*) fra Dio e Israele, un rapporto dunque, se pur molto particolare, di natura contrattuale.

⁵ In realtà ciò che gli ebrei accettano per sé e i propri discendenti, nel versetto citato del *Libro di Ester* (IX,27), non è la *Torah*, ma la festa di Purim. Si tratta di un esempio interessante di ermeneutica talmudica “fuori contesto”, che sfrutta una certa somiglianza con il “faremo e ascolteremo” dell’*Esodo*. Per un’analisi del testo, vedi un altro capitolo di questo libro.

un tentativo di genocidio, il nostro brano talmudico lega implicitamente l'accettazione della *Torah* alla sopravvivenza del popolo ebraico. Anche la montagna rovesciata era una minaccia, ma nel caso narrato in *Ester* non si tratta di una punizione divina, bensì dalla persecuzione umana. Accettare la diminuzione della libertà sarebbe dunque condizione per preservare la libertà più fondamentale di tutte, quella dell'esistenza⁶. Il che corrisponde perfettamente al dato sociologico per cui il rispetto delle medesime regole di comportamento quotidiano è stato funzionale alla preservazione dell'identità ebraica. Ma nell'accettazione della *Torah*, secondo i maestri del *Talmud*, è in gioco molto di più, una decisione metafisica fondamentale. Prosegue infatti il *midraš*:

Resh Lakish ha detto: Perché è scritto: “e fu sera e fu mattina: il sesto giorno”, qual è lo scopo di quell'aggiunta di ‘il’?⁷ Essa insegna che il Santo, benedetto Egli sia, ha stipulato un patto

⁶ Ricordo a questo proposito un altro testo dello stesso periodo (il *Midraš Rabbah* su *Shemòt* *XLI*, 9: “Che cosa significa libertà? Rabbì Yehudah dice: libertà dai regni stranieri. Rabbì Nehemiah dice: libertà dall'angelo della morte. Ma i nostri maestri dicono: libertà dalle sofferenze (R. Yonah. cit. in *Deti di rabbini*, Qiqajon, Bose 1993, p. 188, una traduzione italiana annotata dei *Pirgè Avòt*).

⁷ Nella cronologia divina dei giorni della creazione questo è il solo caso in cui compare l'articolo determinativo *he*. Nel suo commento Rashì accenna da un lato al valore numerico della lettera *he* che vale 5, come i libri della *Torah*; dall'altro congiunge questa clausola “il sesto giorno” col versetto successivo “furono portati a compimento il cielo e la terra e le loro schiere”, il che è molto facile perché il testo liturgico non contiene né punteggiatura né indicazioni di versetti e capitoli e lo legge come un'allusione al sesto giorno del mese di *Siwan*, cioè la data della rivelazione del Sinai. La creazione sarebbe dunque compiuta solo col dono della Legge.

con le creature e ha detto loro: ‘Se Israele accetterà la *Torah*, esisterete, ma se non lo fa, tornerete indietro nel *tohu vavuhu*’⁸.

Tutto ciò è espresso nel solito linguaggio figurato del *midraš*, ma vale la pena di leggere la spiegazione complessa che ne trae la tradizione successiva. Scrive il direttore del Collegio Rabbिनico Italiano, rav Gianfranco di Segni, citando un'opera del celebre Maharal⁹:

Il Maharal di Praga dice (in *Tiferet Israel* cap. 32, e altrove) [...] che la *Torah* è qualcosa di troppo importante per l'esistenza del mondo intero, perché venga lasciata alla libera volontà del popolo ebraico, o di qualsiasi altro popolo. [...] Gli ebrei furono quindi costretti ad accettare la *Torah* per il bene di tutti, di loro stessi come di tutto l'universo. Il mondo senza la *Torah* non poteva sussistere e non era quindi possibile rischiare di mettere a repentaglio l'esistenza del mondo intero lasciando la libertà di scelta agli ebrei: questi dovevano essere obbligati in tutte le maniere ad accettare la *Torah*. Il Maharal aggiunge anche che questa “violenza” che gli ebrei subirono fu in realtà un atto d'amore che D-o fece verso di loro: secondo una norma della *Torah* (*Deuteronomio* *XXII*, 28-29), colui che violenta una donna non sposata è obbligato poi a prenderla in moglie, e non potrà mai più ripudiarla. D-o, quindi, che in un certo senso violentò il popolo d'Israele, che, come è noto, è paragonato alla “sposa” di D-o, non potrà mai più respingerlo e disconoscerlo ed è “co-

⁸ Il vuoto senza forma che è la condizione iniziale della *Creazione*, evocato in *Genesi* *I*, 3.

⁹ Rabbì Yehudah ben Betzalel Loew, grande teologo, erudito e studioso di *Qabbalah*, rimasto celebre nella leggenda popolare come il creatore del Golem, fu rabbino capo di Praga nel XVI secolo, nel corso della ‘rinascenza’ praghese sotto il regno di Rodolfo II d'Asburgo.

stretto”, per così dire, dalla Sua stessa *Torah* a mantenere un legame particolare con il popolo ebraico¹⁰.

Sono qui enunciati due altri limiti *interni* alla libertà religiosa dell'ebreo: il primo è relativo al senso metafisico della Rivelazione e il secondo al rapporto che Israele ritiene di avere con il suo Dio. Partiamo dal primo. Nella concezione ebraica, la *Torah* non è “storia della salvezza”, come sostengono molti teologi cristiani, cioè percorso per uscire dalla condanna del “peccato originale” (l'episodio di Adamo ed Eva, con l'albero del giardino 'Eden) che nell'ebraismo non ha questo ruolo. È al contempo, simultaneamente, una sorta di *progetto generale* dell'universo e la cronaca della costruzione del popolo ebraico e della sua liberazione nella sua terra. La *Torah* appare, in un certo senso, *precedente* alla Storia e alla sua stessa scrittura, fondamento del mondo, “radice”¹¹, sì che la sua rivelazione costituisce il culmine e, insieme, il punto di partenza dell'esistenza ebraica. Non aderire a questo momento, a cui spiritualmente partecipa ogni ebreo, significa sottrarre al mondo il suo senso essenziale. L'obbligo della sua accettazione è, quindi, nei confronti della Creazione nel suo complesso.

Conseguenza di questo modo di vedere è il secondo fatto, cioè il rapporto, che non si può rompere, fra Israele e la Divinità, un rapporto che è il senso profondo dell'ebraismo e la ragione della sua vita. Tutto ciò spinge ovviamente nel senso di privilegiare,

¹⁰ <http://www.kolot.it/2011/06/07/shavuot-la-montagna-rovesciata-e-lidentita-ebraica/>.

¹¹ Molti commentatori mettono in relazione il *bereshit* del primo versetto della *Torah*, usualmente tradotto “in principio”, con la *Torah*, che altrove è definita “*reshit*”, cioè fondamento o *radice*. Vedi i primi due capitoli di questo libro.

rispetto a qualunque libertà, l'obbedienza alle norme (*mitzvòt*) imposte nella *Torah* e spesso rappresentate dalla letteratura ebraica come un “giogo”, volontario e obbligatorio assieme. Su questo punto il dibattito nel mondo ebraico è sempre stato vivacissimo, fra quelli che, come in tempi recenti fece Yeshayahu Leibowitz (1987), riducono in sostanza l'ebraismo all'obbedienza, e coloro che, come David Hartman (1988), sottolineano piuttosto il carattere simmetrico e consensuale del patto.

Un altro aspetto che rende ancora più problematica nell'ebraismo la nozione *interna* di libertà di religione è il fatto che il soggetto contraente il patto (sia esso libero o costretto, in questo caso non importa), non è il singolo individuo, ma *il popolo*. La dimensione collettiva in cui l'ebraismo vive il rapporto con il divino – e, dunque, tutta la sfera che l'Occidente, ma anche l'Oriente islamico, chiama religiosa – è continuamente confermata, nella liturgia e nella preghiera, dalla richiesta di un *quorum* di dieci adulti (*miniàn*), necessario per la recitazione di tutte le preghiere¹² in cui vi sia la santificazione del Nome divino. In moltissime occorrenze, il soggetto orante è insistentemente declinato al plurale in testi liturgici quali, per esempio, la confessione di colpa – *Viddūy* –, lo *Shema 'Israel*, o, ancora, nella preghiera che conclude quasi tutte le funzioni precisando la natura esatta del culto, l'*Alenu*. È al popolo ebraico nel suo complesso che si imputa l'obbligo del rispetto dei precetti della *Torah* e del culto, con la conseguente responsabilità reciproca¹³.

¹² Uso questo termine per semplicità, anche se esso descrive molto inesattamente la natura della maggior parte degli atti di culto dell'ebraismo, in particolare di quelli di cui sto parlando. Vedi il capitolo successivo dedicato a questo tema.

¹³ È il principio molto noto “*Kol Israel 'arevim zeh ba-zeh*”, ossia “ogni ebreo è garante di ogni altro ebreo” (*Shavu'ot* 39a). Vale la pena di citare,

Ciò significa che il solo soggetto dell'attività religiosa è il *popolo* ebraico, *'Am Israel* (o la sua presenza concreta nella forma di *Klâl Israel*, la comunità ebraica, o almeno una sua rappresentanza legittima secondo i principi religiosi, il *miniàn* appunto): non vi può essere l'ebraismo di un singolo, che non sia, perlomeno in linea di principio, connesso alla sua comunità. E, dunque, anche il soggetto della libertà religiosa, secondo questo modo di vedere, non può che essere il popolo. Il che costituisce certamente un problema rispetto a quella tradizione politico-culturale, il liberalismo, che vede solo nel singolo il depositario di diritti, i quali possono essere delegati al gruppo solo in un secondo momento. Quest'ultimo punto di vista è espresso nell'equivalenza che spesso è stabilita fra libertà religiosa e libertà di coscienza, o di opinione, magari fondando la prima sulla seconda, quella che ho chiamato sopra libertà *esterna* della religione. Che la coscienza sia in linea di principio *libera*, cioè che non possa essere costretta, una volta che si sia formata, è un dato ovvio, se si identifica la coscienza con il "foro interiore" di un soggetto isolato, se cioè si parte dalla posizione cartesiana e si ignora magari che la cultura, l'educazione, la collocazione nel mondo, il consenso degli altri ecc. esercitano uno straordinario potere nella sua formazione. Inutile illustrare qui il fatto che spesso le religioni maggioritarie e le politiche di potere hanno cercato di allestire macchine pedagogiche, più o meno sofisticate e spesso di buon successo, per violentare la libertà di coscienza degli individui. Più forte e penetrante è questa spinta per il fatto che essa si riproduce, come spiega Foucault (1976), "molecolarmente", ovvero grazie a forme di potere, di influenza e di prepotenza locale, cui l'individuo

a questo proposito, un detto di Rousseau: "L'obéissance à la loi q'on s'est prescrite est liberté" (*Du contract social*, 1,8).

"isolato" è, in realtà, sempre sottoposto. Dunque, quest'idea di una libertà del singolo è in fondo soltanto un modello ideologico, certamente rispettabile, ma non esattamente realistico.

Da un certo punto di vista, la libertà di coscienza possiede un'influenza più vasta di quella religiosa, perché si estende ad argomenti politici, scientifici, artistici, culturali. Da un altro punto di vista, e, soprattutto, nel caso ebraico, la libertà religiosa è più profonda ed esigente, perché riguarda non solo le convinzioni interiori ma anche le pratiche, i riti e, ancor più, i modi di vivere. E questi ultimi, in primo luogo, difficilmente possono essere compiuti in solitudine. Richiedono dunque l'intervento di altre libertà: quella di espressione, di manifestazione, di organizzazione, di amministrazione giuridica ed economica e certamente anche un minimo di dignità e di sicurezza. Nell'estrema miseria e nel costante pericolo di vita dei lager nazisti, la libertà di coscienza poteva anche non essere direttamente minacciata, perché i carnefici non erano interessati all'opinione delle vittime, ma volevano solo prendere vita, proprietà, lavoro, dignità. Certamente, tuttavia, la libertà religiosa era umiliata.

2. Una libertà intellettuale, non d'azione

Dopo queste considerazioni, che illustrano la difficoltà dialettica della nozione di libertà di religione misurata sulla realtà ebraica, è necessario chiedersi che posto vi sia per tale libertà nell'ebraismo. E, come per l'analisi svolta finora, sarà bene anche qui distinguere nel nostro ragionamento un aspetto *esterno* e uno *interno*. Per quanto riguarda il suo *esterno*, la tradizione ebraica, forse per essere stata tanto a lungo minoritaria, è particolarmente liberale. A differenza delle altre religioni monotei-

ste, infatti, l'ebraismo non pretende affatto di possedere l'*unica* via per la salvezza spirituale, qualunque significato si voglia attribuire a questa espressione¹⁴. La rivelazione della *Torah* è pensata come *universale*, nel senso che la sua *verità* è valida per tutti e dell'aspettativa messianica ebraica fa parte l'attesa che tutti i popoli la riconoscano e che, in particolare, accettino il monoteismo¹⁵. Ma l'accoglimento della *Torah*, quello che secondo il *midràsh* riportato sopra è stato forse un evento coattivo, non consiste nella sola accettazione di tale verità, bensì nell'*assunzione degli obblighi pratici* da essa imposti, che costituiscono il vero impegno ebraico. Una cosa è sapere che vi è un solo Dio, accettare la Sua regalità e il Suo insegnamento etico; altra cosa è obbedire a precetti, regole e statuti di comportamento specifici, come la proibizione di mangiare animali non ruminanti. Questi obblighi, infatti, secondo il pensiero ebraico non si estendono affatto a tutta l'umanità ma solamente a Israele in quanto '*am segullah* e *mamléchet kohanim* (*Esodo XIX,5-6*): "popolo prezioso" della Divinità e "regno sacerdotale", quella nozione che di solito si suole riassumere con "popolo eletto". L'"elezione" e l'assunzione di obblighi particolari sono la stessa cosa e coincidono in fondo con la coazione di cui ho discusso: coazione metafisica, ma anche quotidiana, estesa a mille dettagli, ma riservata alla funzione specifica del popolo di Israele. Il che significa che gli altri popoli non sono affatto

¹⁴ Nella tradizione ebraica questa nozione si esprime parlando di '*olàm habbà*, "mondo futuro" o di "prolungamento dei giorni".

¹⁵ Questo significa l'espressione profetica, spesso ripetuta nella liturgia *Ba-yòm habù yihieh HaShem ehàd u-shmoh ehàd*, cioè, se mi è concessa una traduzione interpretativa: "in quel giorno (all'avvento del Messia) non solo Dio sarà Uno, com'è sempre stato, ma questo fatto sarà universalmente riconosciuto".

tenuti ad assumere l'ebraismo, che, infatti, proprio per questa ragione non ha un atteggiamento missionario, di assimilazione o di conquista. Non è un caso che nel corpo stesso della *Torah* vi siano numerose norme volte a garantire i diritti degli stranieri, anche quando dimorano in mezzo al popolo di Israele e conservano i loro usi.

È importante per il nostro discorso ricordare che la tradizione talmudica ha elaborato esplicitamente una normativa interreligiosa, secondo cui sono considerati giusti – e dunque meritevoli dell'*'olàm habbà* – tutti i non ebrei che rispettano le cosiddette "leggi di Noè"¹⁶, inteso come il progenitore comune dell'umanità attuale: coloro che, cioè, che non bestemmiano, sono monoteisti, non rubano, non uccidono, non hanno relazioni sessuali indebite, non si nutrono di membra di animali vivi e hanno un sistema giudiziario. Si tratta di norme che appartengono evidentemente all'ambito dell'etica e non della fede, come del resto buona parte delle 613 *mitzvòt* (o precetti), che si applicano invece agli ebrei. È su questo piano, delle azioni e non della fede – esattamente all'opposto di ciò che afferma Paolo di Tarso – che si gioca, secondo l'ebraismo, la salvezza. Ne consegue qualcosa di più di una teoria della tolleranza, ma una vera e propria valorizzazione delle forme di organizzazione sociale e religiosa, che vale senza pregiudizio per le diverse fedi, teologie, liturgie. La libertà *esterna* di religione, nei limiti del monoteismo e del "non bestemmia", è per l'ebraismo non una concessione ma un valore.

La libertà *interna* è strettamente connessa alla Rivelazione. Nel libro delle "Massime dei padri" (i già citati *Pirqué*

¹⁶ "Gentili amati da Dio i cui meriti fanno la prosperità tra le nazioni" (Benamozegh 1990).

Avòt), un trattato della *Mishnah* particolarmente importante perché costituisce il tentativo più autorevole e completo, se non sistematico, di auto-comprensione della tradizione farisaica che genererà l'ebraismo successivo alla distruzione del Secondo Santuario, si legge a nome di rabbì Yehoshu'a ben Levì (VI,2) una strana riscrittura ermeneutica del versetto in cui si dice che le prime Tavole della Legge furono scritte da Dio stesso, "incise sulle tavole" (*Esodo XXIII,16*). *Al tikré charùt, ellà cherùt* recita questa notissima *mishnah*, "non leggere 'incise' su tavole, ma 'libertà'"¹⁷. "Libertà sulle tavole, perché nessun uomo è libero se non chi si dedica allo studio della *Torah*", prosegue il testo. Si tratta evidentemente di un'apologia di quell'attività di studio del testo sacro che per il pensiero ebraico da solo "vale tutti i precetti", anche perché i maestri non pensano a una disamina testuale astratta, volta al puro interesse intellettuale, ma a uno studio con esiti pratici, premessa dell'esecuzione corretta delle regole bibliche.

Ma al di là dell'esortazione allo studio vi è in questo passo un'idea della libertà intellettuale dell'interpretazione che è uno dei tratti caratteristici della cultura ebraica. Celebre è l'altra dichiarazione, attribuita dal *Talmùd* a una *bat kol*¹⁸,

¹⁷ La proposta ermeneutica si spiega meglio pensando che il testo sacro originale della *Torah* non è vocalizzato, a differenza delle copie di studio, che riportano invece la vocalizzazione massoretica (VII-IX secolo), considerata dalla tradizione ebraica del tutto autorevole, ma non escludente "in futuro" altre possibili letture. Il testo liturgico della *Torah* ammette, dunque, in teoria, entrambe le lezioni.

¹⁸ L'espressione significa letteralmente "figlia della voce", perché nessuno possa presumere di aver avuto davvero un contatto diretto con la Divinità. Come se in questi fenomeni profetici si potesse cogliere un riverbero della presenza divina, ma non la Sua oggettivazione.

una voce divina, una sorta di minirivelazione puntuale, per cui, nel conflitto fra le due grandi scuole talmudiche, *Beth Hillel* e *Beth Shammai*, che in molte tradizioni avrebbero dato luogo a eresie e scomuniche, proclama *ellu ve-ellu divrè elokim hayyim*, ovvero "l'una e l'altra sono parole del Dio vivente", anche se la regola poi segue l'opinione di Hillel. Altrettanto famosa, nella tradizione ebraica, è la disputa intorno al "forno di Akhnai"¹⁹, in cui una certa questione di purità rituale viene decisa non secondo l'opinione del più autorevole maestro del suo tempo, rabbì Eli'ezer, che pure nel racconto è capace di farsi assistere da svariati miracoli e perfino anche lui da una *bat kol*, ma secondo quella della maggioranza degli studiosi, con l'argomento, testualmente forzato, che il *Talmùd* ci assicura accettato poi dalla Divinità, che "la *Torah* non è in cielo" (*Deuteronomio XXX,12*), ma è stata data agli uomini e, dunque, affidata alla loro interpretazione. In effetti una delle caratteristiche salienti del *Talmùd* è di riportare sistematicamente le opinioni di minoranza in tutte le discussioni, incluse talvolta quelle di un illustre maestro, 'Elisha' ben Avuyah, detto *Ahér*, cioè "l'altro", per aver ripudiato la fede.

Insomma, vi è nella tradizione ebraica una larghissima libertà di opinione e di coscienza, che abitua a una larga convivenza interna di differenze e che, solo in certi casi molto estremi, dà luogo a rifiuti, più o meno drastici, quali il caso appena citato di *Acher* o quello di Spinoza. Ma tale libertà ha a che fare con lo "studio", cioè con la dimensione intellettuale e cognitiva, includendo molto di quello che nel Cristianesimo sarebbe invece dogma e, dunque, obbligo. Altra cosa è il *fare*, quella pratica che costituisce l'oggetto dell'impegno *na'seh venish-*

¹⁹ Cfr. Bali, Franzinetti, Levi della Torre, 2010.

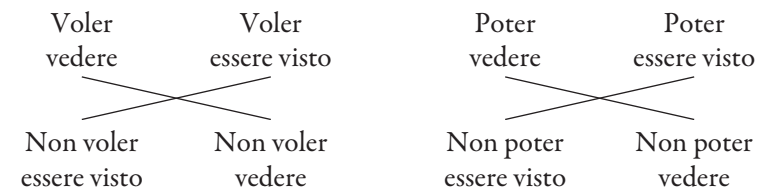
ma', da cui questa analisi è partita: qui si tratta di obblighi precisi e irrinunciabili. Questa legge è comunque “sulle tavole”, che sono date al Sinà, fatte di quella montagna che si minacciava di rovesciare sul popolo ebraico se non avesse accettato la *Torah*. La quale, nella terminologia rabbinica tradizionale, se non è considerata frutto di precauzione rabbinica ma diretta volontà divina, è definita *halakhah le-Moshé min-Sinài*, “norma trasmessa a Mosè dal Sinài”, non *sul* Sinài, ma *dal* Sinài. Da queste norme, viene l’identità del popolo ebraico, come pure la sua libertà *interna*, perché costrizione divina e libertà, secondo questa concezione, si identificano.

CAPITOLO VII

IL VELO DI MOSÈ E ALTRI FILTRI OTTICI NELLA BIBBIA EBRAICA

1. Un dispositivo semiotico

Il velo è un dispositivo tessile elementare ma peculiare, perché, a differenza della grande maggioranza dei tessuti, come gli abiti – salvo, in molte culture, fra cui la nostra, lo strato più interno, le tende (escluse le “tendine” domestiche e i dispositivi analoghi che difendono le finestre, le coperte, i tappeti, gli arazzi ecc.) –, non serve a difendere il corpo umano e gli oggetti che gli appartengono *dalle intemperie e da intrusioni e pericoli ambientali*, ma viene usato invece per confondere o impedire in parte o del tutto *la vista* di ciò che avvolge. Esso è insomma un *interruttore ottico*, che agisce sulla comunicazione visiva, sia attiva (l’atto di vedere) che su quella passiva (il fatto di essere visto), secondo modalità, regole e fini determinati socialmente ed è dunque uno *strumento tipicamente semiotico*. Il velo viene considerato qui insomma come *dispositivo di regolazione della visibilità*, che lavora cioè sui classici quadrati semiotici modali della visibilità:



Come si osserverà nel prosiegua di questo capitolo, i diversi veli discriminano fra questi diversi atteggiamenti modali, li organizzano, li attualizzano. La loro funzione non è affatto univoca, essi intervengono diversamente nelle varie situazioni e mediano spesso fra un'*intenzione modale* e la sua attuazione o il suo fallimento. Il velo, insomma, è una funzione sintattica prima ancora che un oggetto concreto.

Nelle narrazioni di cui mi occuperò, essenzialmente tratte dalla *Torah* e dai suoi commentari, si riscontrano infatti numerose varianti nella costituzione materiale della funzione del velamento, esiste cioè un vero e proprio asse paradigmatico dei veli che raccoglie i diversi materiali di cui il velo può essere fatto (tessuti più o meno fitti, diversamente colorati, di diversi materiali, ma anche sostanze diverse dal tessuto che hanno la stessa funzione, come per esempio il fumo, la nebbia ecc.). Vi è inoltre una sintagmatica di gesti che lo organizzano (l'atto di velarsi e di togliersi il velo ecc.). Non considererò tuttavia in maniera analitica questi aspetti, perché la pertinenza del velo che mi interessa è la sua funzione di *disgiunzione ottica* in generale.

Esso si oppone alla *trasparenza* – per esempio del vetro – e, ancor di più, all'*immediatezza* – lo stato di ciò che è lasciato scoperto e spesso, per questa ragione, è *marcato*, fatto vedere –, che si riscontra per esempio nelle *scollature*. Ciò che è velato invece non è e non *deve* essere *completamente* visibile. Esso si oppone anche alla banale *visibilità* di ciò che *non è marcato*: una mano, un paesaggio, un mobile. Ma il velo si oppone, in maggiore o minor misura, anche all'*opacità* di un muro o di una maschera o di un'armatura; non è, nella maggior parte dei casi, un dispositivo di *accecamiento* o di *invisibilità totale*. Ha qualcosa della *litote*: una negazione, che conserva in parte ciò che è negato. La sua funzione è di non lasciar vedere *pienamen-*

te ma anche di *accennare* a ciò che gli sta dietro, *delineandone* la forma generale, rendendolo *riconoscibile* almeno *tipologicamente* se non conoscibile *individualmente*. Una donna velata o un cadavere nel sudario o uno spazio separato da una barriera parziale ("velatino" teatrale, iconostasi, pizzo degli abiti, sipario) possono non essere identificabili *nel dettaglio* o perfino nell'*identità personale*, ma nella loro cultura vengono *riconosciuti* come appartenenti a una certa categoria di oggetti. Spesso anzi il velo, per mezzo del colore, del materiale ecc., diventa *luogo di iscrizione* di *marche tipologiche* (di genere, di potere, di sacralità ecc.). Per le ragioni appena riportate, mi permetterò nel seguito di questo articolo di equiparare al velo vero e proprio quei *dispositivi* (di solito altrettanto semplici) che consentono una regolazione della vista con lo scopo di impedire, in parte o gradualmente, la visione completa e immediata: il fumo, le nuvole e perfino, come vedremo, una mano.

Il velo quindi *non acceca il suo soggetto né annulla il suo oggetto*. *Limita* la vista, non la *interdice*. È un dispositivo che ha una sintassi tipicamente *tensiva*. La sua capacità di ostacolare lo sguardo funziona cioè per *gradi* regolati dalla cultura. Quel che viene disciplinato dal velo è il *livello* di invisibilità, in un certo senso di *assenza* dell'oggetto velato. Questo grado è variabile dalla pura e semplice percezione dell'*esistenza* di qualcosa di invisibile, che possiamo solo conoscere per via di descrizione – ma che è comunque *presupposto necessariamente* dalla velatura –, alla sua visione quasi perfetta, resa solo più *vaga* dall'interferenza del velo. Ma "vago", oltre che "incerto", significa anche "piacevole, desiderabile"¹ con uno slittamento semantico molto significa-

¹ Così il Gabrielli, http://www.grandidizionari.it/Dizionario_Italiano/parola/V/vago_1.aspx?query=vago + (1 : 1 Che non è certo, sicuro, chiaro,

tivo: la “vaghezza”, cioè l’erranza, l’imprecisione, l’impossibilità di afferrare, l’assenza – anche solo relativa – di ciò che, essendo nascosto, non è interamente qui, gode in conseguenza di questa condizione di un’attrattiva peculiare.

Conseguentemente, il visto, in quanto funzionante come filtro alla vista, è un potente *focalizzatore del desiderio*. Ha perciò un ovvio senso *erotico*. Il punto da non dimenticare mai è che esso amministra e determina una *mancanza relativa* del suo oggetto, una qualche sua *inafferrabilità*, l’indisponibilità, la lontananza percettiva di ciò che pure è vicino: una condizione che si traduce in una sorta di *presenza dell’assenza*, che è la condizione fondamentale del *desiderio*, ma anche del *segno*. Su questo tema, che attraversa, secondo una sorta di percorso carsico, la cultura contemporanea, non posso che rimandare al mio Volli 2002.

Può sembrare strano che un dispositivo usato massicciamente per controllare e asservire il corpo femminile, dalle culture antiche sviluppatesi intorno al Mediterraneo e in modo particolarmente insistito ancora nell’Islām contemporaneo, possa avere un effetto opposto, ovvero produrre desiderio. Ma si tratta di un esempio tipico di una dinamica molto nota per cui fra copertura, l’interdizione alla vista e al tatto di zone del corpo e la loro attrattività vi è una forte determinazione reciproca (Morris 1968). Si pensi all’accentuata erotizzazione dei capelli femminili nella cultura islamica (ma anche in quella ebraica), che è causa, ma anche frutto, dell’obbligo a velarli.

determinato[...] 2 lett. Che vaga, mobile, instabile [...] 3 lett. Desideroso, voglioso | Appassionato, amante [...] Appassionato, amante [...] 4 lett. Leggiadro, grazioso, soave, ameno[...] Appassionato amante Piacevole, amabile da ricordare; degno di rimpianto.

Per capire meglio questo punto è bene ricorrere a un celebre brano della *Genesi*. La velatura del corpo è nella narrazione biblica il primo gesto autonomo degli umani, quello che fonda la cultura e che è la premessa perché Adamo ed Eva si “conoscano”. Così recita *Genesi III,7*: “Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture”. In ebraico questi primi manufatti sono definiti *chagoròt*, parola non chiara, il cui primo significato è appunto “cinture”. Ma in questo passo la traduzione letterale certamente risulta impropria o parziale: che i due, accorgendosi di essere nudi, si coprano con “cinture”, per lo più fatte “di foglie di fico”, non ha molto senso. Né è possibile che si siano fabbricati lì per lì degli abiti, secondo il senso generale della radice CH-G-R. Bisogna dunque pensare a coperture più o meno incerte, sorta di perizoma sospesi, come in certi quadri rinascimentali censurati o auto-censurati. Dal punto di vista funzionale, dunque, queste *chagoròt* equivalgono a veli, a un modo incerto e parziale di sottrarre alla vista ciò che *non si deve vedere*. Senza entrare in una discussione antropologica o filologica su questo primo gesto vestimentario, possiamo coglierne il senso nel rapporto, descritto da uno dei documenti di base della nostra cultura come *originario*, fra abbigliamento, velatura e pudore. Nella narrazione biblica l’abito o “cintura” è istituito prima di ogni altro oggetto fabbricato, e lo è non per assicurare la protezione fisica del corpo ma a causa di un vedere, specificamente del vedersi *nudi* e del conseguente sentimento di non-dover-essere-visti. Così inteso, il velo serve a realizzare il *pudore*, inteso come sforzo “di nascondere quelle parti del corpo che servono solo a funzioni animali e non hanno alcuna determinazione spirituale, né un’espressione spirituale” (Hegel 1820-21: 982). In termini più generali, il pudore

non è il sentimento di essere questo o quell'oggetto criticabile, ma in generale di essere un oggetto, cioè di riconoscermi in quell'essere degradato, dipendente e cristallizzato che io sono per altri [...] Vestire è reclamare il diritto di vedere senza essere visti, cioè di essere puro soggetto (Sartre 1943).

Questa intuizione di Sartre è particolarmente importante. Vedere è un esercizio di *soggettività*, essere visti è invece *riduzione a oggetto*. Di più: chi vede *si appropria* in qualche modo di ciò che è visto da lui e, se questo "ciò" non è una cosa ma una persona, lo sguardo produce una qualche sua riduzione a oggetto, dunque un'"ingiustizia". Per questa ragione, Hegel, nel luogo citato, parla del pudore come dell'"inizio dell'ira contro qualcosa che non deve essere", cioè della rivolta contro l'oggettivazione o la riduzione alla dimensione animale, di cui la violenza sessuale è una conseguenza negativa ovviamente possibile, e non l'unica. Probabilmente sulla base di questa stessa intuizione i divieti sessuali biblici, per esempio nel capitolo XVIII del libro del *Levitico*, sono formulati per lo più nei termini di "non scoprire la nudità", quella di tuo padre, di tua madre, di tua sorella ecc. Si tratta di una formula incidentalmente molto simile a quella impiegata in *Genesi IX,22* a proposito dell'ebbrezza di Noé, quando Cam, in quell'occasione, "vide la nudità di suo padre" e venne per ciò maledetto. Lo *scoprire cui consegue il vedere* è rappresentato come una forma di violenza.

Va notato che questo imperativo della non oggettivazione non riguarda solo il senso della vista – ed eventualmente le immagini che ne conseguono (Volli 2014) –, ma anche i nomi propri: chiamare qualcuno con il suo nome significa in un certo senso svelarne l'essenza e prendere potere su di lui. Per questa ragione il Nome proprio di Dio non dev'essere pro-

nunciato, se non in occasioni molto particolari e con cautele speciali (Volli 2012, cap. II). Guardare vedendo e chiamare nominando sono, nel pensiero biblico, operazioni in certo qual modo simili: esercitano un potere sull'altro e rischiano di degradarlo.

2. Regolatore di relazioni

Ma, al di là della sfera sessuale, il velo è anche un ovvio regolatore della distanza e del potere. Uno degli aspetti del potere politico tradizionale sta nella limitazione molto stretta delle *apparizioni* del sovrano, il quale si presenta in genere in tutte le culture protetto da un apparato che regola la prossemica e, dunque, la visibilità. Un esempio tipico di questa regolazione è la sala del trono, dove il sovrano appare lontano e in alto, abbigliato dei simboli del suo rango e muovendosi secondo una coreografia precisa; lo stesso vale per tutte le occasioni cerimoniali (cortei, incoronazioni ecc.), mentre la visione delle sue azioni quotidiane, spesso regolate anch'essa dall'etichetta, è un privilegio strettamente limitato a pochi privilegiati, perché il corpo del re è sede della regalità (per un'analisi del caso dei re di Francia, vedi il classico Kantorowicz 1957; per le conseguenze della sparizione di questa distanza nella contemporaneità è importante Meyrowitz 1985).

In particolare, questa regolazione della visibilità vale massimamente per il potere e la distanza suprema, quella della Trascendenza divina. L'incontro con il Divino è descritto in tutte le religioni come un evento raro e *passato*. Perfino in una religione politeista come quella della Grecia classica, si parte dal dato della fine dell'età eroica e dell'abbandono, da parte degli dèi, della scena umana (Calasso 1988). Il rito greco è spesso

mistero, si svolge nell'ombra e non deve essere *svelato*. Nella tradizione cristiana le apparizioni divine sono un'eccezione connessa alla santità; nell'Islām e nell'ebraismo questa visione è ancora più limitata nel passato e indiretta.

Dio dunque, essendo trascendente, “ganz andere” (Otto 1917) è velato, “*absconditus*” o, piuttosto, ama nascondersi (κρύπτεσθαι φιλεῖ, Eraclito, DK fr. 123) come la “natura” – φύσις – [non discuto qui la traduzione, evidentemente inadeguata] secondo Eraclito; e quindi si cela, sfugge attivamente allo sguardo umano: “invero Tu sei *un Dio che Si* nasconde, Dio di Israele, salvatore” *Isaia, LV, 15*.

Il frammento di Eraclito è stato messo in relazione esplicita al velo da Heidegger (1998: 32-35):

I Greci intendevano ciò che noi chiamiamo “il vero” come il dis-velato, il non più velato; ciò che è senza velatezza e dunque ciò che è stato strappato alla velatezza, ciò che le è stato, per così dire, rapito. Il vero è quindi per il Greco qualcosa che non ha più in sé qualcos'altro, cioè la velatezza da cui si è liberato. [...] Che cosa è che i Greci chiamano *alethēs*, svelato, vero? Non l'asserzione, né la proposizione e nemmeno la conoscenza, ma l'ente stesso, l'intero costituito dalla natura, dall'opera dell'uomo e dall'agire di Dio.

Vi è qui però una dialettica importante e complessa. Secondo la lettura heideggeriana, la *physis* – il modo di essere fondamentale dell'ente, la sua connessione generale, la sua *genesi*, ciò che noi oggi saremmo facilmente portati a chiamare la sua verità, o nei termini della metafisica classica il trascendente che la sostiene – è *velata*, non percepibile; ma la nostra possibilità di coglierla – e dunque quel tanto di verità che possiamo *afferrare* – è uno *svelamento* che le fa violenza e le sottrae la sua

stessa identità. Questo svelamento però, rispetto a noi, ha la caratteristica di essere *necessario*. Non solo non potremmo conoscere, ma nemmeno vivere in una condizione ancora *velata*. La nostra azione e la nostra stessa umanità sarebbero impossibili. Qualcosa del genere avviene con il *sacro* nel linguaggio religioso. La trascendenza, per sua natura, non può che essere *velata*, ma per dar luogo alla *religione* e, più in generale, per permettere agli esseri umani di porsi in rapporto con essa, deve *ri-velarsi*, abbandonare in qualche misura l'oscurità, il “mistero” che la circonda, senza per questo divenire *immanente*, ossia semplicemente visibile. La sua presenza è sempre *velata*, quantomeno nella forma dell'*abbagliamento* che accompagna ogni teofania. Questa dialettica è interpretata in modo del tutto peculiare dalle religioni in cui vi è una qualche *incarnazione* del divino, come accade eminentemente ma non singolarmente nel cristianesimo, e costituisce sempre un punto di difficoltà, di *scandalo*, di dibattito, di possibile “eresia” (si pensi alla discussione sulle nature umana e divina attribuite a Gesù e sui loro rapporti).

Ma il problema della rivelazione riguarda anche tradizioni di pensiero in cui l'idea di una trascendenza che si fa immanente appare insensata e obbrobriosa, come l'ebraismo. Si tratta, in questi casi, di pensare dei mezzi che consentano all'uomo un contatto con il divino senza che Egli sia *compreso* (cioè *capito*, ma anche *rinchiuso*, *catturato*, *oggettivato*) in questo contatto. I dispositivi fondamentali sono due: il primo è quello della limitazione qualitativa della teofania, che per questa ragione avviene sempre in maniera parziale e indiretta, per via di figure, angeli, apparizioni, sogni, metafore, tracce che possono essere lette solo *dopo* che si sono manifestate. “Dio era qui, ma io non lo sapevo”, dice Giacobbe *dopo* la notte a

Bet-El, in cui ha il sogno della scala con gli angeli (Genesi XXVIII,16). Tutti modi in cui il divino *si vela nell'atto stesso del suo svelarsi*, come osserveremo, analizzando qualche esempio.

Ma la manifestazione divina avviene soprattutto attraverso discorsi e questo è il secondo dispositivo che impedisce l'oggettivazione della Trascendenza. La Rivelazione, secondo il pensiero costante della tradizione ebraica, non consiste nel mostrarsi del divino *in persona* (il che non accade mai direttamente e di solito neppure per il tramite di una qualche apparizione), di una *teofania* vera e propria, ma è soprattutto *insegnamento deontico*, ossia trasmissione delle norme di una buona vita, che richiede però una previa *inclinazione*, un *movimento* in direzione dell'etica, dunque un *grado spirituale* specifico; e inoltre domanda, per compiersi, rispetto e perseveranza. Non c'è forse immagine più poetica di questa relazione della grande metafora del fidanzamento esposta a proposito dell'insegnamento, cioè della *Torah*, e non direttamente di Dio, nello *Zohar* (II 94b-99b):

Disse Rabbi Yosé: chi è la bella vergine che non ha occhi, il cui corpo è segreto eppure svelato, svelato al mattino e segreto durante il giorno, e che s'adorna di monili che non esistono? La *Torah* è per così dire, come una bella e nobile fanciulla che si nasconde nelle segrete del suo Palazzo, e ha un amante, che nessuno conosce all'infuori di lei. Per via dell'amore che le porta, quest'ultimo passa in continuazione davanti alla porta della fanciulla e vaga inquieto con lo sguardo. Lei sa che egli è sempre lì nei pressi della sua dimora, e allora cosa fa? Apre di appena uno spiraglio la sua segreta nel palazzo, mostra il viso all'amato, consapevole che è per suo amore che la fanciulla gli si svela, anche solo per un istante. Così è per la *Torah*, che dischiude i suoi segreti più riposti solo a colui che l'ama; si rivela fuggevolmente e così facendo attizza l'amore che il suo amante le porta [...] all'inizio, quando comincia a rivelarsi a qualcuno, essa gli porge delle allusioni. Se l'uomo capisce e riconosce, bene. Altrimenti lo manda

a chiamare, lo apostrofa come "novizio" [...] Quando questi si presenta, la *Torah* prende a parlargli, dapprima da dietro il paramento che essa dispiega per lui intorno alle proprie parole, di modo che esse siano a sua misura. Piano piano egli vede sempre di più [...] Dopo di che la *Torah* comincia a parlargli dietro un telo di fine tessuto, usando enigmi e parabole [...] Quando finalmente l'uomo può dirsi in confidenza con la *Torah*, allora e solo allora, questa si espone con lui a tu per tu, e conversa con lui dei segreti più inaccessibili.

Vi è qui implicata una teoria dei *gradi di senso*, che è diffusa nel pensiero e nella mistica ebraica, spesso nella versione dei gradi ermeneutici espressi dalla sigla *PaRDèS* (*Peshàt*, interpretazione letterale; *Rémez*, lettura allegorica; *Deràsh*, "sollecitazione" del senso oltre la lettera; *Sod*, "segreto", cioè lettura mistica). Ma *Pardès* è anche un nome comune (probabilmente di origine iranica) che significa "giardino", "paradiso", e che viene usato per descrivere la beatitudine mistica, la quale è però assai pericolosa, come testimonia la celebre narrazione talmudica (*Haghighah* 14b):

I nostri maestri hanno insegnato: quattro entrarono nel *Pardès* [giardino]. Erano Ben Azàì, Ben Zomà, Achèr e Rabbi 'Aqivah. Rabbi 'Aqivah disse loro: "Quando arriverete alla pietra di marmo puro, non dite, 'Acqua! Acqua!' perché è detto: 'Chi parla menzogne non starà davanti ai Miei occhi' (*Salmi* CI,7)". Ben Azàì guardò e morì. Di lui è scritto, "preziosa agli occhi di HaShem è la morte dei Suoi pii" (*Salmi* CXVI,15). Ben Zomà guardò e ne fu lesa [impazzì]. Di lui, è scritto: "hai trovato del miele? mangiane con discrezione perché non ti riempia, e tu ti trovi a vomitarlo". (*Proverbi* XXV,16). Achèr tagliò i germogli [divenne apostata]. Rabbi 'Aqivah entrò e uscì in pace"².

² Trad. it. tratta da Busi e Loewental 1995: 22-23, con lievi modifiche.

Senza voler entrare qui minimamente nel merito di questo testo assai complesso enigmatico è evidente la morale per cui la “nuda verità” mistica, la visione non velata del vero, non può essere affrontata direttamente; è necessaria una gradualità e una protezione, un accesso cioè solo parziale e solo guidato, che protegga tanto la sacralità di ciò che è conosciuto quanto la vita di chi conosce.

3. Veli

La figura in cui questa dialettica si mette in atto narrativamente è quella della Rivelazione: mi occupo in questo capitolo di quella ebraica³, così come è descritta nella *Torah* e compresa nella tradizione ebraica, in particolare in relazione alla figura del velo.

³ È interessante notare qui che nella tradizione ebraica vi sono due modi principali di riferirsi a quel che in italiano si chiama Rivelazione. Uno è *matàn Torah*, il “dono della *Torah*”, interessante perché concentrato sul contenuto della Rivelazione, un ente terzo che media fra l'uomo e Dio. L'altro, meno diffuso, ma più significativo in questo contesto, è *gilui* o *gilui shekhinah*, vale a dire “Rivelazione” o “Rivelazione della *Shekhinah*” che è la presenza divina, ipostatizzata nell'ebraismo cabbalistico come l'interfaccia divina o addirittura la parte femminile della divinità, rispetto a cui, come ha mostrato Moshé Idel (2005) vi sono mistici che hanno pensato anche a una dimensione ierogamica come condizione della restaurazione del mondo (*tiqqun 'olām*). Il punto importante per noi qui è che la parola *gilui* è legata al verbo *galah* (spogliare), come le parole *galūt* e *golah* che significano “esilio”. È una radice largamente usata in questo senso. In *Genesi XXXV, 7*, dove si descrive il sogno della scala fatto da Giacobbe, la teofania è descritta dalla voce *niglū* (“apparve”), mentre in *Esodo XXVII*, quando si prescrive che l'altare divino debba essere senza gradini per non “scoprire le nudità” dei sacerdoti, si usa lo stesso verbo (*lo-tigaleh*). In altre forme il verbo si riferisce al togliere,

In tutte le storie sacre vi è assai frequentemente un momento fondativo in cui, più o meno direttamente, Dio *Si dice* e naturalmente lo fa in maniera tale da comunicare a chi vi assiste un messaggio rilevante per l'umanità (Pace 2008). Al di là dell'etimologia, anche sul piano narrativo, come vedremo in seguito, nel caso della narrazione della *Torah* di Israele questa *rivelazione è dialettica di velamento e svelamento*. Dio parla comunque attraverso un velo, un modo di *essere presente conservando la trascendenza*, si tratti di “segni”, di “sola voce”, di un “angelo”, di un essere umano che si qualifica poi come parte o partecipe della divinità. Il velamento garantisce la trascendenza, l'esteriorità, e, dunque, la soggettività, in primo luogo di Dio stesso, ma anche delle persone che ricevono la Rivelazione e potrebbero esserne schiacciate. Insomma, il velo è condizione del riconoscimento di un'alterità o, nei termini, di Levinas (1971, 1977) di un’“esteriorità” che è sempre per principio reciproca, anche quando è imposta da una parte all'altra.

all'andare in esilio, allo scoprire, allo scoprirsi, all'essere nudi, all'essere portati in esilio, allo spogliare una terra dai suoi abitanti e anche a togliere il velo a una donna; si tratta del resto dello stesso verbo usato a proposito dello “scoprire la nudità” discusso sopra (per la concordanza di questo verbo: <http://biblehub.com/hebrew/1540.htm>). Il nesso fra rivelazione ed esilio è estremamente significativo ed esplicitamente rivendicato dal maestro chassidico Yehudah Leib Alter detto “Sfat Emet” (1847-1905) che insegnava, con un tipico gioco di parole in ebraico, a leggere *galūt* “esilio” che deriva dalla forma attiva del verbo, come *it-galūt* che viene dalla forma riflessiva e può significare esposizione e rivelazione. Lo ricorda David Patterson (2006) nel contesto significativo di una teologia della Rivelazione ebraica dopo Auschwitz.

3.1. Il primo velo di Mosè

È quel che emerge molto chiaramente dalla più famosa teofania⁴ della *Torah*, quella che coinvolge Mosè con la visione del “rovetto ardente”⁵ (*Esodo III,1-6*):

1 Ora Mosè stava pascolando il gregge [...] 2 L'angelo del Signore gli apparve (*vayerah*) in una fiamma di fuoco in mezzo a un rovetto. Egli guardò (*vayareh*) ed ecco: il rovetto ardeva nel fuoco, ma [...] 3 Mosè pensò: “Mi **sposterò** (*assurah*) [ma i più traducono con un rovesciamento di senso **mi avvicinerò**] per vedere (*veereh*) questo grande spettacolo (*mareh*): perché il rovetto non brucia?”. 4 Il Signore vide (*vayareh*) che si era **avvicinato** (*sar*, lett. **Spostato**) per vedere (*liròt*) e Dio lo chiamò dal rovetto e disse[...] 5 Riprese: “**Non avvicinarti** (*al tigràv*) [si noti che non vi è nessun legame con il verbo *lissòr* usato prima]! Togliti i sandali dai piedi [...] 6 E disse: “Io sono il Dio di tuo padre, [...] Mosè allora si velò il viso (*iastér panàv*, lett. nascose il volto), perché aveva timore di guardare (*iari mehebit*) verso Dio.

⁴ Vale la pena ribadire qui una distinzione terminologica comune, che è piuttosto rilevante in questo articolo: quella fra *teofania*, intesa come ogni episodio in cui è narrato un contatto o un'interazione *diretta* fra esseri umani e divinità, che in *Genesi* è percepita in maniera non problematica, e *rivelazione*, in cui l'oggetto del contatto è *la trasmissione di una conoscenza* sull'identità divina o la Sua legge. È per esempio certamente teofania (ma non rivelazione), in assenza di un velamento previo, l'incontro che Adamo ed Eva hanno con Dio dopo l'episodio dell'albero (*Genesi III*) o quella di Caino in *Genesi IV*.

⁵ Nel seguito di questo capitolo, per mettere in rilievo le isotopie relative a velamento e svelamento, seguirò questa convenzione nei testi citati: sottolineerò le parole nel testo che significano o implicano visione (normalmente dalla radice ebraica del verbo *liròt*, vedere) e metterò **in grassetto** quelle che implicano spostamento e in corsivo sottolineato quelle che riguardano direttamente il velo.

Alla teofania, che per ora non è ancora rivelazione, Mosè reagisce dunque con un *movimento*, che di solito nelle edizioni bibliche dipendenti dalla *Settanta* e, dunque in molte di quelle cristiane viene tradotto a buon senso come *avvicinamento*⁶, ma in realtà significa *spostarsi*, distogliere lo sguardo, perfino *allontanarsi*: un gesto che è già, da un certo punto di vista, un velamento, un effetto di *discrezione*. Di fronte al grande “spettacolo” o “visione” (*mareh*), parola che in ebraico, come in italiano, deriva etimologicamente dal verbo “vedere”, Mosè non agisce per scorgerlo meglio, per indagare da vicino, non si dirige *verso* di esso, ma, al contrario, se ne *distoglie*. Un comportamento singolare, che equivale a una forma di *autovelamento* e che testimonia di un doppio riconoscimento: da un lato il carattere “sacro”, *ka-*

⁶ La fonte è naturalmente la *LXX*: “*Esodo III,3* εἶπε δὲ Μωϋσῆς· παρελθὼν ὄψομαι τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο, [...] 4 ὡς δὲ εἶδε Κύριος ὅτι προσάγει ἰδεῖν”. E la Vulgata “3 Dixit ergo Moyses:” Vadam et videbo [...] 4 Cernens autem Dominus quod pergeret ad videndum [...] 5 At ille: “Ne appropies, inquit, huc” Ma per esempio nella vecchia traduzione ufficiale della Conferenza Episcopale italiana, pubblicata dall’Unione degli Editori Cattolici Italiani ancora nel 1974, si legge *Esodo III,3*: “Voglio *avvicinarmi* per vedere questo meraviglioso spettacolo [...] 4. Il Signore vide che si era *avvicinato* [...] e 5. disse ‘non *avvicinarti*.’”, mentre nell’edizione San Paolo del 2010, si legge: “Ora *mi sposto* per osservare questo spettacolo grandioso [...] 4. Il Signore vide che *si era spostato* [...] e 5. disse: *non avvicinarti*”. Qualche esempio di altre traduzioni per *assurah*. *New International Version*: “go over”; King James: “turn aside”; Common English Bible: “come to look”; International Standard Version: “go over”; Lutero “Ich will dahin gehen”; Schlachter, “hintreten”. Per un’analisi più completa, cfr. <https://www.biblegateway.com/>. È degno di nota che anche la traduzione più diffusa nell’ebraismo italiano, quella a cura di rav Dario Di Segni e pubblicata da Giuntina, traduca “voglio avvicinarmi”, mantenendo lo stesso verbo nei due versetti successivi.

dòsh, cioè essenzialmente “separato”⁷ di ciò che gli si presenta, e dall’altro del “giusto” comportamento da assumere di fronte al sacro, cioè non fronteggiarlo, osservarlo, oggettivarlo, ma distogliersene, senza però fuggirne. Dobbiamo dedurre dal testo che, per poterlo “vedere” davvero, Mosè non *guardi* direttamente lo “spettacolo”, ma attenda istruzioni.

A questo punto infatti gli si chiede di *non avvicinarsi* e di *scalzarsi*, in segno di rispetto. Mosè obbedisce e in più, spontaneamente, *si vela il volto*, evidentemente non per non essere scorto, che non avrebbe senso di fronte alla Divinità, ma, all’inverso, *per non guardare*. Con queste premesse è possibile la teofania: è qui che avviene la rivelazione del Nome proprio divino, in seguito a una affascinante dialettica onomasiologica. Essa è puramente verbale, non implica alcun attributo di visibilità⁸, an-

⁷ Che *kadòsh* voglia dire distinto – prima e oltre che – sacro o santo (in ebraico non esiste tale duplicità di termini sebbene Levinas (1977) li contrapponga) è un dato linguistico inequivocabile. Nell’ermeneutica ebraica, l’equivalenze dei due significati deriva dall’antica interpretazione rabbinica (*Sifra*) su *Levitico XIX,2*: “Siate santi, perché Io, Y-H-W-H, vostro Dio, sono santo”, che viene parafrasato con “Siate separati”, fra l’altro usando il vocabolo ebraico *perushim*, una delle possibili etimologie della parola “fariseo”. Per un’analisi di questo punto, http://www.jewishvirtual-library.org/jsour/judaica/ejud_0002_0012_0_10947.html. Lo stesso tipo di accostamento è molto diffuso nelle lingue classiche: *sacer* (da una radice indoeuropea SAK); *sanctus* (participio passato del verbo *sancire*, derivante dalla stessa radice) significa “sancito”, “stabilito”, “deciso”, “tagliato”, da cui probabilmente viene anche il greco ἅγιος (*haghios*), santo.

⁸ Si potrebbe certamente mostrare che questa è una caratteristica generale delle teofanie della *Torah*, in particolare di quelle non rare della *Genesi* (per esempio nei capitoli XV, XVIII, XIX, XXII, riguardanti Abramo, anche se in qualche caso – in particolare nell’episodio delle querce di Mamrè in *Genesi XVIII* –, il dialogo si intreccia a una *visione* di “tre uo-

che se è certamente molto stretta e vivace, con una vera e propria discussione. Se ne può trarre un’interessante catena modale:

Stati	Avere un’apparizione →	Voler vedere →	Non doversi avvicinare →	Non voler guardare →	Poter incontrare
Azioni	Vedere →	Nessuna azione →	Distogliersi →	Velarsi →	discutere

L’apparizione è per Mosè inizialmente solo subita: un angelo, che nella *Torah* non ha di solito individualità ma è figura visibile della divinità, gli si *fa* vedere *nel* roveto (o *come* roveto). Il verbo impiegato è una forma dello stesso verbo *liròt*, che è usato poi insistentemente per indicare tutti gli effetti di vista del brano⁹. La manifestazione si fa vedere però “*in* una fiamma *in mezzo al* roveto”, cioè in qualche modo velata anch’essa, anzi doppiamente velata dall’abbagliamento e dallo schermo della fiamma che non si consuma del roveto. Poi Mosè sente un *obbligo*, prima interiore e poi esplicitamente comandato, a non avvicinarsi alla teofania, a non oltrepassarne la *soglia*, che viene da lui *esteso* anche sul piano visivo con il velo¹⁰. Mosè capisce spontaneamente che le regole di

mini” che, in un senso non chiarissimo, fungono da rappresentanti della Divinità.

⁹ Per un’analisi degli effetti di vista di questo brano, paragonati a quelli del primo capitolo di *Ezechiele*, su cui si è sviluppato il fondamentale filone della mistica ebraica denominato *Ma’aseh Merkavah*, “l’Opera del Carro”, vedi Volli 2014a.

¹⁰ La nube, elemento dall’opacità variabile, si accompagna poi regolarmente alla presenza divina, che si tratti della vetta del monte Sinà (*Esodo XXIV, 15-18*) o della tenda dell’incontro o del viaggio del popolo ebraico nel deserto.

questo incontro implicano una limitazione dello sguardo e per due volte, con il distogliersi e con il velarsi, se le autoimpone. E questa “modestia”, a seguire la logica implicita ma chiarissima del brano, è una *premessa indispensabile* del dialogo con la Divinità: non bisogna mai pretendere di trattarla come un oggetto, di afferrarla sia pur solo con lo sguardo.

3.2. Veli di Nube

Dopo l'uscita dall'Egitto vi è la Rivelazione del Sinài, che a sua volta ha degli effetti di limitazione visiva. Quando la annuncia a Mosè, Dio dice (*Esodo XIX, 9*) “Io ti apparirò [lett. “vengo” a te] entro una densa nube perché il popolo oda”, nube che è evocata poi più volte nella narrazione (*Esodo XXIV, 15-18*):

15. Mosè **salì** dunque sul monte e la nube (*heanàn*) coprì il monte. 16 La Gloria (*kavòd*) del Signore **venne a dimorare** sul monte Sinài e la nube (*heanàn*) lo coprì per sei giorni. Al settimo giorno il Signore chiamò Mosè **dalla** nube (*heanàn*). 17 La Gloria (*kevòd*) del Signore appariva agli ebrei come fuoco divorante sulla cima della montagna. 18 Mosè **entrò** dunque in mezzo alla nube e **salì** sul monte.

Se, come abbiamo già visto e vedremo meglio in seguito, la parola ebraica *kavòd*, tradotta costantemente come “gloria”, indica una sorta di focalizzazione spaziale della presenza divina, essa è percepita solamente in maniera indistinta, mobile e non realmente oggettivabile come *qualche cosa*, in una sorta di fiamma, il che dà un senso ulteriore, fra l'altro, al bruciare del roveto ardente. Ma la fiamma è, in realtà, per lo più, a sua volta, coperta da una *nube*, che ne impedisce in parte o del tutto la visione, in qualche modo proteggendola, ma insieme l'accompagna e la se-

gnala, fin quasi a sostituirla per una sorta di sineddoche. La nube è un *segno* della presenza divina, ma non nel senso di sostituirla, bensì di costituirne il *rivestimento* e *l'espressione*. Per questi caratteri, possiamo considerarla *una sorta di velo*. Il popolo non vede Dio, che è invisibile, e neanche la Sua “gloria” o il Suo “volto”. Neppure vede la fiamma in cui essa si manifesta e si cela allo stesso tempo, ma solo la nube, che è il velo di questo velo.

Così accade per esempio in *Esodo XXXIII, 9*: “Quando Mosè **entrava** nella tenda [del convegno, *ohél*], la colonna di nube [*amùd heanàn*] **scendeva** e restava all'ingresso della tenda. Allora il Signore parlava con Mosè. 10. Tutto il popolo vedeva (*rahà*) la colonna di nube”. La stessa nube, che cala sulla tenda quando Dio è a colloquio con Mosè, guida il cammino del popolo nel deserto. Per esempio, in *Esodo XIV, 9*: “L'angelo di Dio, che precedeva l'accampamento d'Israele, **cambiò posto e passò indietro**. Anche la colonna di nube **si mosse** e dal davanti **passò indietro**”.

3.3. Zaffiro

La dialettica fra visibilità e invisibilità del divino assume un carattere completamente diverso in un episodio immediatamente successivo, quello narrato in *Esodo XXIV, 9*: “Poi Mosè **salì** con Aronne, Nadàv e Aviuh e i settanta anziani di Israele. 10 Essi viderò (*ve-reehu*) il Dio d'Israele: **sotto** i suoi piedi vi era come un pavimento [lett.: lavoro di pietra] di zaffiro, simile in purezza al cielo”. Qui, di nuovo, troviamo una strana metafora inversa: si dice, infatti, che il pavimento di zaffiro è puro come il cielo, per dire, in sostanza, che il cielo, attraverso cui si intravede qualcosa di divino, era come zaffiro. Allo stesso tempo si accenna a una semitrasparenza, quella del cielo/pavimento, che lascia vedere, con uno scorcio audacissimo (po-

tremmo dire noi oggi: alla maniera della “Camera degli sposi” di Mantegna), una vista dei piedi di un Dio inteso in maniera molto antropomorfa. Lo zaffiro (o il cielo) funziona come una specie di velo sottile, che lascia intravedere “i piedi”. Potremmo dire, se vogliamo uscire dall’antropomorfismo o dalla metafora corporea: la parte inferiore della Divinità, l’interfaccia con il mondo degli uomini. Ma vedere Dio non è permesso anche quando le circostanze lo rendono possibile, come vedremo subito nell’episodio successivo. Rashì precisa infatti che vi fu una punizione posteriore (commento *ad loc.*):

Essi guardarono e contemplarono, e per questo furono giudicati degni di morire; ma poiché Dio non volle turbare la gioia della promulgazione della *Torah*, non li punì subito, ma rinviò la punizione di Nadàv e Avihu fino al giorno dell’inaugurazione del *Tabernacolo* del deserto; gli anziani, invece, li punì quando il popolo si lagnò nei confronti del Signore.

Avrebbero, insomma, anch’essi dovuto distogliere lo sguardo dalla teofania, rispettare l’invito implicito del velo celeste; come aveva fatto Mosè al roveto, non avrebbero dovuto approfittare della possibilità fornita dalla trasparenza del cielo di cogliere un’apparizione, ma, al contrario, mostrare discrezione, rispettare la semi-opacità del velamento. Ma la tentazione di vedere, il voyeurismo teologico, è evidentemente molto forte. Tant’è vero che, con le dovute maniere, vi si mostra sensibile anche il discretissimo Mosè.

3.4. Un altro quasi-velo imposto a Mosè: la mano divina

Dopo l’episodio del vitello d’oro e dopo che Mosè ha ottenuto il perdono per il popolo ebraico ed è riconosciuto da Dio come un interlocutore privilegiato – “hai avuto grazia ai Miei occhi e

ti conosco per nome” (*Esodo XXXIII, 17*) –, si verifica un ulteriore episodio saliente. Mosè, infatti, chiede allora a Dio (*Esodo XXXIII, 18*): “Mostrami (*hareeni*) la Tua gloria (*kevodecha*)!”. Quel che vuol vedere Mosè normalmente viene tradotto come “la Tua gloria”. Anche se questa traduzione è ampiamente diffusa¹¹, è difficile non considerarla problematica: che cosa vuol dire “mostrare la gloria”, dato che il significato fondamentale di questa parola è: “a.) fama grandissima e l’onore universale che si acquista per altezza di virtù, per meriti eccezionali, per atti di valore, per opere insigni; b.) lode, esaltazione, glorificazione”¹² e la sua etimologia, dalla radice indoeuropea *KLU*, si riferisce alla sfera sensoriale dell’ascolto e non della vista¹³? E, infine, che cos’è specificamente la “gloria” di Dio?

In realtà queste considerazioni si riferiscono a una traduzione che non soddisfa perché evidentemente inventiva ed eufemistica. Risulta tuttavia problematico anche l’originale

¹¹ La traduzione è straordinariamente diffusa, anche se chiaramente metaforica. Praticamente in tutte le edizioni inglesi, a partire da quella di King James, si usa “glory”; in spagnolo e in italiano “gloria”; in tedesco, a partire da Lutero “*Herrlichkeit*” (signoria); in francese, “gloire”. L’origine più vicina è la traduzione “gloria” della *Vulgata*, che a sua volta deve qualcosa alla *doxa* dei *Settanta*, anche se la modifica parecchio, dato che l’equivalente greco più classico per “gloria” sarebbe *kleos*, mentre *doxa* è piuttosto la fama, ma anche l’apparizione, da *dokein*, che può significare anche “credere” “sembrare”, “apparire”. È probabilmente nella ricezione della *LXX* da parte di Gerolamo che si è avuto lo slittamento, dal significato di *doxa* come apparenza, a quello di una fama, che, nel caso divino, non poteva che essere gloriosa.

¹² <http://www.treccani.it/vocabolario/gloria1/>; risultati analoghi si ritrovano in tutti i dizionari.

¹³ “Il cui significato originario è udire, farsi udire”, <http://www.etimo.it/?term=gloria>, da cui origina anche il greco *kleos*.

kavòd, da una radice KVD, che significa in prima istanza “peso, pesantezza”, in senso letterale o metaforico. Si usa questa radice, per esempio, per le ruote impantanate dell’esercito del Faraone (*Esodo XIV,25*); per una persona “vecchia e pesante” che cade e muore (*1 Samuele IV,18*); per il fegato (*kaved*). Ma è applicata anche per quel che viene tradotto come l’“indurirsi del cuore del Faraone” operato dalla Divinità, letteralmente, “appesantire”, espressione teologicamente assai enigmatica (*Esodo VIII,15 e VIII,28 ecc.*), in significativa alternanza con il verbo *hazàk*, “rafforzare”. Essa compare perfino nella quinta “parola”¹⁴ del Decalogo: “Onora [*kabeéd*, ossia, letteralmente, “dai peso a”] tuo padre e tua madre”¹⁵.

Tornando ora alla richiesta di Mosè, è chiaro che egli intende una sorta di “presenza fisica” della Divinità, che è certamente problematica dal punto di vista più generale e, per così dire, ‘filosofico’ di una tradizione che ribadisce continuamente la trascendenza divina. Ma questa tradizione nella *Torah* si esprime sempre in una lingua molto densa di metafore corporee (Lakoff e Johnson 1980). È quindi assai ragionevole pensarla in un senso metaforico: come potrebbe, infatti, la fragilità degli esseri umani sostenere la straordinaria *pesantezza* della presenza divina, qualunque cosa significhi poi una *presenza*, ossia un *essere qui* di Colui che “è il *Luogo* del mondo

¹⁴ La numerazione è quella della tradizione ebraica, da cui si è distaccata quella cristiana; e anche l’espressione “parola” e non “comandamento” corrisponde al modo in cui la tradizione ebraica considera il *Decalogo*, in maniera significativamente diversa dal Cristianesimo. Non è possibile discutere qui queste differenze.

¹⁵ Anche in questo “peso”, che diventa – e non solo qui – “onore”, c’è naturalmente una possibile origine per il senso di “gloria” di cui stiamo discutendo.

e non il mondo il Suo luogo”¹⁶. La risposta che Mosè riceve è estremamente significativa (*Esodo XXXIII,19*):

Rispose: “Farò **passare** davanti a te (*‘al panécha*, letteralmente “sulla tua faccia”) la Mia bontà [*kol hatovì*, letteralmente “tutto il mio bene”] e proclamerò il Mio Nome [...] **20** Soggiunse: “Ma tu non potrai vedere (*liròt*) il Mio volto (*panàì*), perché nessun uomo può vederMi (*irani*) e restare vivo”. **21** Aggiunse il Signore: “Ecco un luogo vicino a Me. Tu **starai** sopra la rupe: **22** quando **passerà** la Mia Gloria (*kevodì*), Io ti **porrò** nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano, finché sarò passato. **23** Poi **toglierò** (*hasiroti*) la mano e vedrai (*ve-raita*) le Mie spalle (*et-ahoràì*), ma il Mio volto (*panàì*) non lo puoi vedere (*lo iràù*)”.

Anche a parte gli antropomorfismi, o piuttosto le metafore corporee, questo testo è estremamente problematico. Qualcosa del divino, la “faccia”, che sembra qui più o meno equivalere alla “pesantezza” e, dunque, forse alla “presenza”, non si può scorgere; qualcos’altro, la schiena, oppure “ciò che viene dopo”, gli effetti, o, ancora, “le tracce”, secondo Levinas, oppure, secondo Rashì, “i nodi che assicurano dietro la testa i *tefillìn*”, ovvero la scatolina contenente testi della *Torah* che si pone anche sul capo per la preghiera, invece sì¹⁷. Vi è una “bontà” che sfila davanti al profeta, e Rashì la interpreta

¹⁶ Come dice Rashì, commentando il brano che sto introducendo, sulla base di un *midràsh* contenuto in *Bereshit Rabbah* LXVIII,9.

¹⁷ Commento *ad loc*. L’ingenuità è troppo evidente per non essere, a sua volta, metaforica. Mosè vedrebbe cioè un Dio che rispetta i dettagli rituali della preghiera e, in particolare, Si fa sul capo quei nodi che servono a riprodurre l’iniziale di un Suo stesso Nome. Senza dubbio si vuol dire che il Divino si vede nell’osservanza dei precetti e nei simboli che la intessono.

come gli attributi di amore e carità che saranno enunciati in *Esodo XXXIV, 6-7*. Non ci interessa qui tentare un'interpretazione complessiva del brano, ma solo rimarcare la funzione della "roccia", ossia del "luogo a Me vicino"¹⁸, insieme alla "mano", nel costituire un dispositivo di velamento. La mano (letteralmente "il Mio palmo", *capi*), chiudendo la cavità della roccia come un otturatore fotografico fa con l'obiettivo, disgiunge spazialmente e temporalmente le due situazioni di visibilità: non lascia vedere *quel che non deve essere visto* e permette di vedere ciò che si può. Di nuovo, interpretando il testo in maniera non antropomorfa, com'è uso nell'insegnamento tradizionale ebraico almeno dal tempo di Maimonide (XII secolo) – con esempi ermeneutici che risalgono comunque anche ben prima –, possiamo pensare che la mano sia ciò che opera, che costruisce, che plasma, ovvero *l'attività divina*, l'intervento di Dio nel mondo. Essa è quindi qui richiamata come dispositivo che chiude gli occhi del profeta sul Suo "volto", diciamo sull'identità. La mano rinchiude Mosè in una sorta di oscurità solo per un attimo, mentre "passa" la "gloria". Il fare divino rende impenetrabile la Sua intimità quando si potrebbe intravederla.

Anche questo è un modo di filtrare la percezione. Una sorta di velo è dunque qui imposto e non indossato volontariamente; esso inoltre impedisce lo sguardo soltanto per un certo intervallo, quello necessario al passaggio del volto, e poi lo consente di nuovo.

¹⁸ È interessante rilevare qui che nella tradizione ebraica sia "roccia" (*tzur*) sia "luogo" (*maqòm*) sono riconosciuti come Nomi divini, soggetti quindi a un trattamento semiotico e rituale particolare.

Luogo	Davanti	Dietro
Stati	Non poter veder la faccia → non vederla	Poter veder la schiena → vederla;
Azioni	chiusura/cecità nel palmo	Autorizzazione allo sguardo retrospettivo

Se applichiamo per un momento a questo episodio il commento che Rashì premette alla sua interpretazione di un altro luogo capitale della *Torah*, l'inizio del racconto della Creazione¹⁹, e intendiamo che "questo testo non dice altro che: Interpretami!", è facile notare che l'opposizione fra visibile e invisibile si può intendere applicata a una contrapposizione spaziale (davanti/dietro), oltre che fisica. Che la faccia (*panim*) stia per la presenza è comunissimo nella *Torah* ed è rilevabile, anche in questo stesso brano, al verso XIX: "Farò **passare** davanti a te ('*al panécha*)", ossia, letteralmente, "sulla tua faccia". Che la contrapposizione spaziale, poi, ne possa indicare anche una temporale, è altrettanto comune. Dunque, il velo è sul futuro e lo sguardo sul passato, come per il celebre angelo della IX tesi di Filosofia della storia di Walter Benjamin:

L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine cresce davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta.

¹⁹ Rashì, commento a *Bereshit* I,1.

Naturalmente questa non è l'unica lettura possibile ed è facile definirla tendenziosa. Il “dietro” – o il “dopo” – divino per Rashì è la pratica quotidiana della preghiera, il nodo dei *tefillin*; per Lévinas si tratta delle tracce del divino nella storia, ciò che si usa definire la Sua *provvidenza*. Comunque, anche qui, vi è una questione di volti: quello coperto di Mosè e quello invisibile di Dio, che devono stare in una posizione non oggettivante, proprio per trovare un *rapporto autentico*. Per questa ragione, non appare illogico o contraddittorio che la scena della roccia e della mano sia preceduta di poche righe da un versetto dove si dice (*Esodo XXXIII, 11*): “Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia (*panim el panim*), come un uomo parla al suo prossimo”. Il “faccia a faccia”, cioè l'essere uno di fronte all'altro, l'incontrarsi, sembra possibile solo alla condizione che il volto non sia guardato.

Ma non è questo che ci interessa qui. Il nostro tema è l'interruzione dello sguardo, la velatura come condizione del contatto con il divino, come metafora nella sfera del visibile della Sua *trascendenza* nella tradizione ebraica. Nella scena del “passaggio del *kavòd*”, come nella rivelazione del *Decalogo*, la vista è impedita, ma sono prodotte delle parole. È l'uso dello sguardo ad apparire pericoloso in relazione almeno alla presenza divina²⁰. Ciò viene ribadito in un celebre passo del *Deuteronomio* (*IV, 12*):

²⁰ Vi è un dettaglio significativo della liturgia ebraica, che forse risale fino al tempo del Santuario e che sembra derivare da questa diffidenza per lo sguardo sulla teofania. In certe circostanze, variabili a seconda dei vari costumi rituali locali, i sacerdoti, o coloro che sono ritenuti discendenti legittimi degli antichi sacerdoti (per solo legame ereditario, senza alcuna dipendenza dalla loro condizione economica o di studio, dall'essere o meno rabbini, cioè maestri), sono invitati a richiedere per il popolo (concreta-

12. *Il Signore vi parlò (iedabér) dal fuoco; voi udivate (sho'mim) il suono delle parole (kol devarim), ma non vedevate (roim) alcuna figura (temunah); vi era soltanto una voce (kol) [...]* 15. Poiché dunque non vedeste (*roitém*) alcuna figura (*temunah*), quando il Signore vi parlò sull'Horeb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita, 16. perché non vi corrompiate e non vi **facciate** un'immagine scolpita (*pésel*) a figura di qualche forma (*temunah kol samel*), l'imitazione (*tavnit*) di maschio o femmina, 17. l'imitazione (*tavnit*) di qualunque animale, l'imitazione (*tavnit*) di un uccello che vola nei cieli, 18. l'imitazione (*tavnit*) di una bestia che striscia sul suolo, l'imitazione (*tavnit*) di un pesce che vive nelle acque sotto la terra; 19. perché, alzando gli occhi al cielo e vedendo (*ve-raita*) il sole, la luna, le stelle, tutto l'esercito del cielo, tu non sia **trascinato a prostrarti** davanti a quelle cose e a servirle [...].

Il brano è certamente problematico anche perché non è facile interpretare i quattro *quasi sinonimi* usati (*temunah, tavnit, pésel, samel*), che, per una comprensione adeguata, devono essere confrontati con altre ricorrenze e altri termini, innanzitutto quelli della creazione dell'uomo “a immagine e somiglianza” (*tzélem e demùt*, in *Genesi I, 26*), come in parte

mente per il gruppo dei fedeli presenti) la sola benedizione divina che sia esplicitamente citata nella *Torah*. Non sono essi a benedire, ma invocano la benedizione, con una cantillazione e una gestualità molto particolare. Uno degli aspetti di questo rito – che è forse il più solenne di tutta la liturgia, perché, in un certo senso, invoca direttamente l'azione e, quindi, anche la presenza del divino – è che i fedeli non guardano i sacerdoti mentre lo compiono e si velano con il *tallit*, lo scialle di preghiera frangiato, che normalmente ha tutt'altra funzione. Qualcosa di analogo accade in molte comunità nelle occasioni rituali in cui è suonato lo *shofâr*, lo strumento, fatto di corno di montone, che è usato in alcune delle maggiori occasioni liturgiche, innanzitutto nelle funzioni del capodanno ebraico.

ho fatto in un capitolo precedente. Quel che ci interessa qui è sottolineare che nella *Torah* c'è una diffidenza per la vista in generale, e soprattutto per la mimesi. Vedere può significare ammirare e subire il fascino di qualcosa. Anche la contemplazione dei cieli appare così pericolosa, perché potrebbe portare all'idolatria. La meraviglia, quel *thaumazein* che rimanda allo spettacolo (*theatron*), ed è per i Greci l'origine della filosofia, appare qui invece come una possibile spinta al panteismo, al pericolosissimo riconoscimento non che "i cieli narrano la gloria di Dio" (*Salmo XIX, 1*), ma, che al contrario essi, come ogni cosa e il tutto, "sono pieni di dei" (*panta plere theon*)²¹, come diceva Talete, proverbiale contemplatore di stelle. Questa stessa diffidenza che si trova ribadita nel testo fondativo dell'ebraismo, ritorna spesso anche nell'altro estremo delle fonti dell'ebraismo, come diffidenza per la visione mistica (su cui vedi Volli 2014a). Eccone un esempio: "Colui che contempla queste quattro cose sarebbe stato meglio non fosse venuto al mondo: quel che sta sopra [evidentemente al mondo comune]; quel che sta sotto; quel che sta davanti [cioè dopo]; quel che sta dietro [prima]" (*Haghighah 11b*).

3.5. Il terzo velo di Mosè

Ritroviamo questa concezione problematica dello sguardo in un'ulteriore declinazione, in una terza occasione, molto vicina nel testo a quella appena descritta. Si tratta questa volta non dei rapporti fra Mosè e la divinità, bensì del rapporto tra Mosè, reduce dall'incontro con il divino e – per così dire – contagiato da esso, e il popolo ebraico. La relazione è certamente assai più semplice sul piano metafisico, anche se essa implica un

²¹ Aristotele, *De An.*, A5, 411 A 7.

complesso gioco di consapevolezze reciproche e ha dato luogo a un famoso fraintendimento, quello espresso nella statua di Michelangelo, dove si vede un Mosè cornuto²².

Recita *Esodo XXXIV, 29*:

Quando Mosè **scese** dal monte Sinà [...] non sapeva che la pelle del suo viso (*panàv*) era diventata raggiante (*karàn or*), [...]30. Ma Aronne e tutti gli ebrei, vedendo (*vayareh*) che la pelle del suo viso (*panàv*) era raggiante (*karàn or*), ebbero timore (*vayiréu*) di **avvicinarsi** (*mighéshet*) a lui. 31 Mosè allora li chiamò e Aronne, con tutti i capi della comunità, **andò** da lui. [...]32 Si **avvicinarono** (*nigashu*) dopo di loro tutti gli ebrei [...] 33 Quando Mosè ebbe finito di parlare loro, si pose un velo (*masveh*) sul viso ('*al panàv*). 34 Quando **entrava** davanti al Signore per parlare con Lui, Mosè si toglieva il velo (*masveh*) [...]. Una volta **uscito**, riferiva agli ebrei ciò che gli era stato ordinato. 35 Gli ebrei, guardando (*ve-raù*) in faccia (*et-penè*) Mosè, vedevano che la pelle del suo viso (*penè*) era raggiante (*karàn or*). Poi egli si rimetteva il velo (*masveh*) sul viso ('*al panàv*).

Anche qui abbiamo un *velo* vero e proprio, auto-imposto spontaneamente come quello del rovetto ardente. Ma esso non serve a non vedere, bensì a non essere visto. La *proverbiale modestia* di Mosè si esercita nella direzione inversa:

²² L'equivoco è puramente linguistico e dovuto alla mancata vocalizzazione della scrittura ebraica, quella della *Bibbia* liturgica e del *Talmùd* come quella della scrittura comune ancora vigente oggi. Raggiante si dice *karàn*, mentre corna *kéren*. Entrambe le parole condividono cioè le stesse consonanti KRN. È interessante notare che l'errore è presente nella versione *Vulgata* di Gerolamo (*ignorabat quod cornuta esset facies sua*), ma non nella *LXX* (Μωυσῆς οὐκ ᾔδει ὅτι δεδόξασται ἢ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ).

Non voler far paura →	non voler essere visto →	non essere visto
-----------------------	-----------------------------	------------------

Per non terrorizzare il suo popolo, Mosè decide di non essere visto nella condizione di splendore, ossia, in sostanza, con una visibilità aumentata che gli deriva dal contatto con il divino:

visibilità accentuata dalla luce	vs	visibilità diminuita con il velo
----------------------------------	----	----------------------------------

Di conseguenza, egli si vela di fronte al popolo, ma si toglie il velo a contatto con il divino, che, come sappiamo dall'episodio della mano e della Gloria, immediatamente precedente a questo, non gli si lascia comunque scorgere in faccia. E, del resto, Mosè sa bene, dal momento del roveto, di non dover guardare. Bisogna notare qui una qualche simmetria fra i due protagonisti separati dal velo, basata soprattutto su quello stato mentale che nelle traduzioni è descritta come "paura" (in questa occorrenza) o "timore" (nell'episodio del roveto) e che, nel testo originale, è espresso dallo stesso verbo *yaré*, ossia non tanto l'emozione negativa di una previsione di pericolo quanto, piuttosto, un rispetto profondo, il senso di una separazione dovuta, che spesso nella tradizione è accostata senza problemi all'amore. Ecco lo schema:

	Rapporto col popolo	Rapporto con Dio
Passioni	Il popolo ha timore di Mosè	Mosè ha timore di Dio
Azioni	Quando lo guarda, Mosè si vela	Non Lo guarda e si toglie il velo

Si potrebbe essere tentati di semplificare questa relazione in una sorta di proporzione visiva:

Dio : Mosè = Mosè : popolo

In effetti, una certa simmetria fra la posizione divina e quella di Mosè si ritrova spesso nella *Torah*, a partire da quel "faccia a faccia" che ho commentato sopra, fino al versetto XIV,31 dell'*Esodo*, in cui si dice che "il popolo teme" [è la stessa voce verbale impiegata nel brano qui sopra: *vayiréu*] il Signore e credette [o "ebbe fiducia" o addirittura "fede"²³: *vayeaminu*] nel Signore e nel Suo servo Mosè". Altrove (*Esodo XXXII,1*) il testo lascia chiaramente intendere che è Mosè, e non Dio, che il vitello d'oro deve sostituire. Ma naturalmente un parallelismo completo è incompatibile con il monoteismo della *Torah* e il testo pone una cura evidente a rendere impossibile un'idolatria del profeta, fino a dichiarare (*Deuteronomio XXXIV,6*) sconosciuta, e dunque invisibile e non suscettibile di culto, la sua tomba. Dal nostro punto di vista, la difficoltà di accesso, anche visivo, del volto di Mosè è solo un riflesso della trascendenza divina. Ma questa velatura ci mostra che nel pensiero espresso dalla *Torah* l'ambito di ciò che non deve essere visto si estende al di là della sfera divina vera e propria, verso tutto ciò che in qualche modo la rappresenta ed è detto *kòdesh*, il "sacro" o "santo", che vale in primo luogo come "distinto", "separato". Il velo è un dispositivo che attua, per così dire, una sineddoche di questa separazione, la rende materiale ed effettiva.

²³ Il termine è reso molto problematico dall'equiparazione cristiana di fede e religione. La parola ebraica *emunah* che oggi si traduce con fede, nella *Bibbia* non implica il credere in cose non note, ma significa fiducia, nel senso di credere a qualcuno, e fedeltà, per cui a Dio stesso si attribuisce l'attributo *neemàn*, "fedele". In generale la parola è connessa con l'idea di saldezza, presenza assertiva, da cui anche l'affermazione *amén*.

3.6. Un velo oggettivo e permanente: Paròkhet/Mashàl

Questo rapporto fra velo e separazione rituale – cioè, nei termini del pensiero biblico, *kedushah*, santità – si vede in maniera chiarissima nelle prescrizioni della *Torah* riguardanti l'ultimo velo, o, più correttamente, quel complesso di veli di cui mi occuperò in questo saggio, quelli prescritti per il *Tabernacolo* (*Esodo XXVI,31*):

Farai il *velo* [*paròkhet*, letteralmente “divisione”] di porpora viola e rossa, di scarlatto e di bisso ritorto. Lo si farà con figure di cherubini, lavoro di disegnatore. 33 [...] là, nell'interno oltre il velo, introdurrà l'Arca della Testimonianza. Il *velo* (*paròkhet*) *separerà* (*ivdila*) per voi il Santo (*Kòdesh*) dal Santo dei Santi (*Kòdesh ha-Kodashim*). 34. Porrai il *coperchio* (*kappòret*)²⁴ sull'Arca (*aròn*) della Testimonianza nel Santo dei Santi [...] 36 Poi farai una *cortina* (*masàch*) all'ingresso della tenda [il Tabernacolo, *ohél*], di porpora viola e rossa, di scarlatto e di bisso ritorto, lavoro di ricamatore.

Dunque vi sono due veli e un'arca, cioè un armadio o piuttosto una cassapanca con coperchio, a celare alla vista il contenuto sacro, ossia le seconde Tavole della Legge intere, i

²⁴ Nella liturgia contemporanea, che risale però probabilmente fino a tempi talmudici, le cortine del *Tabernacolo* e poi del Santuario sono trasformate in una tripla chiusura che protegge i rotoli della *Torah*, che, a loro volta, non devono essere toccati direttamente: una cortina, chiamata ancora oggi *paròkhet*, poi una porta, poi delle coperture dei rotoli che possono essere di tessuto – nella tradizione askenazita e in quella italiana – o di legno argentato – in quella sefardita –. Vi è un'evidente continuità, in questo modo, di proteggere dalla vista ciò che è più importante nell'arredo sinagogale, per esporlo, invece, in certi momenti durante la liturgia, secondo modalità ben codificate.

frammenti delle prime e altri oggetti che testimoniano momenti centrali della Rivelazione, come un frammento di manna e il bastone di Mosè²⁵. *Fra* i cherubini scolpiti sul coperchio dell'arca la presenza divina si manifesta e parla. Ma questi oggetti non sono l'essenziale, tanto è vero che il Santuario, realizzazione fissa e dunque in parte diversa ma pur sempre eminente del Tabernacolo, sussisterà anche dopo la sparizione dell'arca e di quel che vi era contenuto. Quel che conta, paradossalmente, è proprio il confine, la *velatura*. I due veli (*Paròkhet* interno e *Masàch* esterno) sono uguali per apparenza – porpora, ecc. – e funzione: dispositivi concentrici per *non poter vedere quel che non si deve vedere*. Il secondo, quello più esterno, può però essere attraversato dai sacerdoti, perché porta non alla presenza del divino, ma alla sua anticamera. La prima cortina, invece, è superata solo una volta l'anno, per il Giorno dell'Espiazione (*Yòm Kippùr*) esclusivamente dal sommo sacerdote, ma a condizione di creare un altro velo di fumo, come nella salita di Mosè sul monte Sinài, e poi sulla sua tenda, che abbiamo visto sopra in Levitico XVI,2:

Il Signore disse a Mosè: “Parla ad Aronne, [...] e digli di non **entrare** in qualunque tempo nel Santuario, oltre il *velo* (*paròkhet*), [...] altrimenti potrebbe morire, quando Io *apparirò* (*erahè*) nella *nuvola* (*anàn*) sul coperchio [*kappòret*, cioè copertura]. 3 Aronne entrerà nel Santuario così [...] 12 prenderà l'incensiere pieno di brace [...] e due manciate di incenso odoroso polverizzato; porterà ogni cosa oltre *il velo*. 13 Metterà l'incenso sul

²⁵ Spesso chiamato nelle traduzioni “Propiziatorio”, ma il nome *kappòret* linguisticamente non connota sentimenti propizi ma dice solo di una “copertura”, con una chiarissima parentela linguistica con lo *Yòm hakippurim*, il giorno dell'espiazione della religione ebraica, la cui ritualità sfioreremo in seguito e che serve a coprire, ossia, per così dire, a eliminare o seppellire i peccati.

fuoco davanti al Signore, perché la *nube* (*‘anàn*) dell’incenso *copra* (*kissà*) il *coperchio* che è sull’arca e così non muoia.

È interessante notare che le due “nubi” assai diverse citate qui – quella della presenza divina e quella di incenso che la deve coprire – sono chiamate con lo stesso termine (*he-‘anàn*), uguale anche alla nuvola sulla tenda di Mosè e a quello della salita sul Sinai che abbiamo già discusso. Così com’è uguale il verbo impiegato per la velatura che la nube fa del “coperchio” rispetto a quello per la copertura del monte Sinai (*Esodo XXIX, 16*). Abbiamo qui ancora un ordine di non vedere, perché la vista mette a rischio la vita, come in *Esodo XXXIII, 20*:

Non dover vedere	→	Impedirsi di vedere
rischio della vita	→	salvezza

Che l’attività rituale del sommo sacerdote, considerato come successore di Aronne e dunque depositario degli obblighi e delle proibizioni appena citate, fosse difficile e perfino rischiosa in caso di errori è un fatto ribadito con forza nella tradizione ebraica, per esempio nel trattato talmudico *Yomà*, che discute le regole del “Giorno dell’Espiazione”. Del resto, la *Torah* racconta con rilievo che lo stesso giorno della consacrazione di Aronne i suoi figli, Nadàv e Avihù, vennero divorati dal fuoco per aver fatto un’offerta rituale nel Santo dei Santi in un modo non previsto dalla normativa della *Torah* (*Levitico X*). Dunque, il velo, in questo caso il molteplice velo che custodiva il Santo dei Santi anche quando esso rimase vuoto²⁶, è lo

²⁶ Tacito, *Hist.*, V, 9: Quando Pompeo prese il potere su Gerusalemme e decise di entrare nel Santo dei Santi, si trovò di fronte il vuoto: “Nulla

strumento che costituisce una serie di barriere alla visibilità e di gradi di separazione, cioè, nei termini del pensiero biblico che ho già ricordato, di “santità” (*Kedushah*). La teofania è ovviamente apparizione e dunque sempre, almeno in parte, *rivelazione* divina; ma, in armonia con un possibile aspetto etimologico della parola, “ri-velazione” è anche sempre *velamento*.

4. Struttura della velatura biblica

Ripensando agli esempi analizzati, siamo ora in grado di vedere una struttura di questa *rivelazione/velatura*. In primo luogo, essa è legata a un luogo (il rovetto, il monte Sinai, la “roccia”, la tenda, il Santo dei Santi). In questo luogo si manifesta il divino in una forma specialmente marcata (fuoco, *kavòd*) o personale (il volto), che spesso è connessa con il simbolismo della fiamma, ma anche con la parola. L’apparizione, in generale, è finalizzata al dialogo, serve a comunicare. Caratteristica è la compresenza di una possibilità di *congiunzione* (avvicinamento, visione) e di una *soglia* che la limita e dovrebbe indurre a un comportamento *regolato* di approccio. Nei vari brani che ho discusso non mancano mai espressioni che descrivono le attività di avvicinamento alla soglia, rese complesse dal fatto che vi devono essere anche delle pause, dei distoglimenti, delle fermate e il rispetto dei limiti. Non mi sono soffermato a commentarle, perché esse fanno parte della sfera dello spostamento fisico e non dei giochi di sguardo che sono l’oggetto di questo capitolo; ma è chiaro che vi è una notevole simmetria fra azioni e visioni.

intus deum effigie, vacuam sedem et inania arcana”.

Le soglie sono infatti *segni di separazione* e allo stesso tempo di *non visibilità* (i veli, la nube, il fuoco stesso, il pavimento, l'ingresso, il monte, la tenda, il velo, il rovetto). Essi indicano la tensione di una *trascendenza* che in qualche modo per un attimo si fa *presente*: un ossimoro che nella *Torah* è spesso espresso dalla parola *malàkh*, messaggero, che si usa tradurre “angelo”; ma anche l'ἄγγελος greco non è altro che un messo. Le tracce del politeismo presenti nella tradizione occidentale hanno molto sostanzializzato gli angeli, ma nella *Torah* è perfettamente chiaro che essi non sono affatto entità autonome, bensì espressioni momentanee della presenza divina, in un certo senso manifestazione di atti di volontà. La trascendenza entra nel mondo in questa maniera, *estranendosi* per un tempo. Quando invece la *presenza* del divino è di intensità tale da impegnare in maniera marcata l'identità divina, vi sono due espressioni che la descrivono, la *Shekhinah* e il *Kavòd*. Essa non deve però assimilarsi al mondo per non esservi ricompresa come un ente fra gli enti, col rischio di essere oggettivata; deve dunque essere difesa da soglie anche rispetto alla visibilità, che qualunque incontro normale o straordinario è il primo modo (per importanza, ma anche cronologicamente) in di inserire una presenza *fra le cose del mondo*.

Ma la teofania è *apparizione* e, quindi, vi devono essere modi di congiunzioni, interfacce, interpellazioni: la faccia, il fuoco che arde, le chiamate, i discorsi, gli spettacoli, i suoni. Ma soprattutto il fuoco, il fumo, le cortine, la “mano” stessa di Dio. In generale è vero che quando vi è un velo, esso al tempo stesso impedisce la visione e testimonia la presenza: la dialettica fra proibizione – e quindi impossibilità di guardare – e testimonianza di ciò che si potrebbe teoricamente vedere è implicita nella funzione stessa del velo, che non è un ostacolo im-

penetrabile, un muro, un'oscurità totale, ma piuttosto oppone una resistenza allo sguardo di natura graduale e tensiva.

Questa velatura ammette, anzi spesso richiede, degli spostamenti, permessi o interdetti o semplicemente presupposti. Per arrivare al rovetto, bisogna *arrivare* “oltre il deserto/ *ahàr ha-midbār*” (Esodo III,1). Questa è la traduzione letterale del verso, ma i termini in ebraico si prestano a una lettura ben più intrigante, che è stata sfruttata dai commentari e che si potrebbe rendere con “al di là” del senso. Il meccanismo ermeneutico è questo: *midbār*, deserto, viene scomposto in *mi*, che è il complemento d'origine “da”, e *davār*, vocabolo complesso che significa innanzitutto “parola”; insomma può essere inteso sostantivamente come “ciò che proviene dalla parola, dunque il senso. E poi, come abbiamo visto, bisogna distogliere dalla fiamma, non guardarla direttamente. Per vedere il pavimento di zaffiro e la nube che circonda il *kavòd*, probabilmente anche per essere chiusi nella fenditura della roccia al passaggio della presenza divina, è necessario *salire* sul monte; e poi negli altri episodi occorre *avvicinarsi* alla tenda di Mosè, *entrare* nel *Tabernacolo* o nel Santuario e così via. In tutti questi casi è questione di modi, di cautele, di direzioni, soprattutto di distanze: c'è una *prossemica del santo* da rispettare secondo quel principio di *discrezione* che la tradizione riconosce a Mosè e che, in termini biblici, si esprime con la qualità, a lui spesso attribuita della *modestia*²⁷, cioè del non uscire dal proprio posto, del non attribuirsi una dimensione o un'estensione, anche solo visiva, al di là della propria condizione e dei suoi limiti. Si tratta di accettare questi limiti e di applicarli, di far seguire subito all'interdetto l'autolimitazione, o anche di precederlo:

²⁷ Così per esempio dichiarato esplicitamente in *Numeri XII,3*: “Mosè era un uomo molto umile [*anàv meòd*], più di ogni altro uomo sulla faccia della terra”.

Non dover vedere	→	Non vedere
------------------	---	------------

In questa accettazione vi è ovviamente un'asimmetria gerarchica. I ruoli di chi è visto e di chi non è visibile sono complementari²⁸ e non intercambiabili:

Stati	A non vuole essere visto	→	B non deve/ non vuole vedere A
Azioni	indossando il velo	→	B non può vedere A

L'asimmetria visiva che si mostra qui è parte di un'asimmetria cognitiva connessa alla percezione della divinità nelle più diverse culture. Anche gli dèi greci, per esempio vedono senza essere visti²⁹. Nella *Torah* accade spesso che Dio veda e mai che sia visto direttamente, con le parziali eccezioni che ho discusso. Non bisogna confondere questa asimmetria di visione e di conoscenza con l'onniscienza divina che, intesa come l'aver tutta la realtà sempre trasparente e completa davanti alla mente, è un attributo piuttosto platonico della divinità, raccolto poi nella dogmatica teologica cristiana, che non

²⁸ Il che non è affatto ovvio. Normalmente chi vede può essere anche visto e chi è visto può anche vedere, salvo che in certe condizioni di spettacolo (Volli 1989. La controprova è la pietosa abitudine, diffusa nel mondo ebraico ma anche in genere nelle culture europee, di velare, dunque di rendere invisibile, il volto dei defunti quando essi non sono più vivi e non possono vedere, per evitare di poterli guardare come oggetti. Beninteso: vi sono delle eccezioni che non possono essere discusse qui, in particolare l'esposizione di grandi personaggi, che vengono imbalsamati a questo fine, come accadde a Lenin.

²⁹ Così, per fare solo un esempio, Atena con Odisseo nel XIII libro dell'*Odissea*.

è coerente con la descrizione del comportamento divino nella *Torah*³⁰. Ma spesso, riguardo al velo e alla visibilità, i giochi di sguardo sono più complessi e consensuali. Nell'ultimo velo di Mosè, dopo la sua discesa dal Sinai, si trova una relazione a tre, un rapporto di reciproca, ancorché parziale, testimonianza, reso possibile proprio dall'impossibilità di vedere tutto.

Il popolo vede che non vede	Mosè parlare con Dio
disgiunzione parziale → velo	congiunzione parziale → non velo ma <u>discrezione</u>

5. Conclusione

Siamo ora in grado di trarre qualche conclusione dal lavoro svolto. Il velo nella tradizione ebraica non protegge un segreto, ma un'identità, che garantisce rispetto al rischio di essere posseduta, oggettivata, ma anche idolatrata. Chiede all'uomo di rinunciare alla *pulsione al possesso*, sia pure quella che consiste nel "mangiare con gli occhi", nell'appropriarsi della bella apparenza. Filtrando l'apparenza, che spesso è *abbagliante*, come nel caso di Mosè ritornato dal Sinai, o addirittura *bruciante*, come il fuoco in cui Si manifesta la Divinità, permette

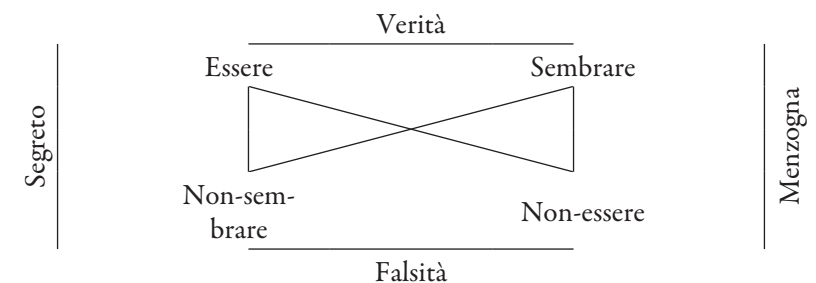
³⁰ Si pensi solo alle domande poste ad Adamo (*Genesi III,9*) "Dove sei?", a Caino (*Genesi IV,10*) "Che cosa hai fatto"; alle "discese" divine per vedere, come quella a Babele (*Genesi XI,5*); al "ricordo" divino, che sembra presupporre un oblio nei riguardi di Noè (*Genesi VIII,1*) o del popolo ebraico (*Esodo II,24-25*). Anche se si interpretano alcune di queste espressioni metaforicamente, come è stato proposto, l'onnipotenza è qui potenziale, non attuale, e dipende dalla scelta di occuparsi di certe cose, concentrando su di esse una certa presenza o intensità, il che fa parte della concezione che la *Torah* ha di Dio, come si è visto parlando di *kavòd* e *shekhinah*.

una relazione *di senso*, cioè, nella concezione ebraica, *di parola*. Impone *rispetto*, certamente, produce una sorta di *pudore* che protegge il rito, e tutela la separatezza (*Kedushah*) della sfera religiosa. Prima di tutto, però, suscita il passaggio dal concreto di ciò che si vede all'astratto di ciò che si pensa, imponendo cioè una *razionalità* nella vita religiosa, combattendo l'*abbagliamento*, che è sempre possibile nel registro visivo, e, in generale, in quello sensibile, ma certamente anche in quello intellettuale.

Che il velo (o comunque un dispositivo che limiti la visione) serva nella tradizione alla concentrazione sul senso, si vede anche dall'abitudine diffusissima a coprirsi gli occhi recitando il brano liturgico (in realtà la giustapposizione di tre passi della *Torah*) detto *Shema' Israel* ("Ascolta, Israele!"), quello che corrisponde a quanto di più simile nella liturgia ebraica vi sia a una confessione di fede, perché contiene la proclamazione del monoteismo divino e l'impegno a conservarne la consapevolezza. Il primo versetto (*Deuteronomio VI,4*), in cui è espressa la proclamazione monoteistica, in molte comunità è recitato con gli occhi coperti non tanto per rispetto o certamente non per evitare una vista particolare, che non ci sarebbe comunque, ma per favorire la concentrazione. La rinuncia allo sguardo è un modo di accesso all'interiorità-

Come ho sottolineato sopra, nell'uso del velo rispetto al sacro emerge anche un'*etica della separazione*, una necessità di *distinguere* accuratamente il sacro dal profano; il che non è solo il *riconoscimento*, ma, in qualche modo, la *costituzione* della sacralità, che va prodotta in maniera concreta, nel comportamento e – fra l'altro – nello sguardo. Un esempio che, non avendo a che fare col visivo, testimonia della latitudine di questo atteggiamento, è la copertura del capo, che è intesa come

segno della distinzione fra la vita degli uomini e la sfera celeste. Il velo è insomma un dispositivo sintattico e metapragmatico, essendo parte centrale di un sistema di dispositivi dello sguardo, che assume forme diverse in differenti culture. In generale, esso vela e svela. Permette di vedere e far vedere, di non vedere e di non essere visto. Amministra l'apparire: il segreto, la menzogna, la verità, la falsità, le cui relazioni sono bene esplicitate nel quadrato semiotico della veridizione di A.J. Greimas



Nel contesto culturale della *Torah*, il velo è valorizzato essenzialmente nel rapporto fra le categorie della verità e del segreto, fra l'apparire e il non apparire di ciò che veramente è: l'essere dev'essere schermato almeno parzialmente, la sua apparizione dev'essere controllata, perché la sfera dell'apparire rischia di portare alla menzogna.

In altri contesti culturali il filtro alla visibilità può fondare il pudore e, dunque, l'esigenza di una soggettività mai interamente manifestabile agli altri, il carattere trascendente della coscienza; ma anche, al contrario, la possibilità, così tipica della nostra cultura, di *progettare l'apparenza*, distaccando il sembrare dall'essere. È la tematica della *finzione* e della *seduzione*, intesi come strategie dell'apparenza, nella dialettica del desiderio eccitato dall'ostacolo. Nel mondo classico il suo

paradigma è la “cintura di Venere”, il *keston imanta poikilon* (Il. XIV, 214-17), che in realtà è un velo istoriato di temi seduttivi³¹, che dunque mostrava ciò che nascondeva e viceversa. Qualcosa di analogo, in un campo del tutto diverso, avviene con il celebre brano di Plinio il vecchio che narra della gara di pittura tra Zeusi e Parrasio, in cui il grande pittore chiede con impazienza che dalla tela del suo avversario sia tolto il velo che sembrava ricoprirla e che invece era solo dipinto³²: celebre e straordinario intreccio dei temi dell’inganno consenziente, “sospensione dell’incredulità” e della mimesi come basi dell’arte e del gioco competitivo, che sono fra i fondamenti della cultura greca ancora attivi nella visione del mondo occidentale.

³¹ È interessante che si parli di “cintura” qui come per Adamo ed Eva. Si tratta di una evidente metonimia. La dea indossa il *kolpos*, ovvero quella parte del chitone ionico che fascia morbidamente il seno; il chitone ionico è infatti stretto sotto il petto da una cintura che lascia ripiegare a sbuffo la veste. Nel poema omerico, Era chiede ad Afrodite il prestito di questo indumento irresistibile per sedurre Zeus, inducendolo a cambiare atteggiamento sulla guerra di Troia: “Disse e sciolse dal petto la fascia ricamata / a vivi colori, dove stan tutti gli incanti: / lì v’è l’amore e il desiderio e l’incontro, / la seduzione, che ruba il senno anche ai saggi” (trad. Rosa Colzocchi Onesti).

³² “Si racconta che Parrasio venne a gara con Zeusi; mentre questi presentò dell’uva dipinta così bene che gli uccelli si misero a svolazzare sul quadro, quello espose una tenda dipinta con tanto verismo che Zeusi, pieno di orgoglio per il giudizio degli uccelli, chiese che, tolta la tenda, finalmente fosse mostrato il quadro; dopo essersi accorto dell’errore, gli concesse la vittoria con nobile modestia: se egli aveva ingannato gli uccelli, Parrasio aveva ingannato lui stesso, un pittore”. Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, XXXV, 65-66, tr. it. *Storia naturale*, vol. V, Einaudi, Torino 1988, pp. 361-363.

Nella cintura di Afrodite, come nella tela di Parrasio, il gioco si svolge fra le categorie della verità e della menzogna, fra il sembrare ciò che si è e il sembrare altro *per dare piacere*. Anche qui, però, al centro si trova quel dispositivo ottico di interposizione, di filtraggio, di controllo della visibilità che è il velo. Dimostrazione eminente, se ce ne fosse bisogno, che il medium non è il messaggio, ma che il suo senso e il suo valore sono determinati dalle culture, cioè dai sistemi di valori e di significati che vi si proiettano.

CAPITOLO VIII SARÒ CHE SARÒ

La paradossale aspettualità dell'Eterno nella Bibbia ebraica

1. Aspettualità

Qualunque sistema comunicativo – e, in particolare, il linguaggio verbale – serve in primo luogo a produrre *effetti di senso*. Fra essi è particolarmente importante, come scopo in sé o come presupposto di altri effetti, l'esposizione di *informazioni sul mondo* reale – o anche di un mondo solo possibile, nel caso di testi finzionali –, e in particolare sugli individui, sui fatti e sulle azioni che vi si trovano. Di particolare importanza è la precisazione delle relazioni che questi “esistenti” intrattengono sia fra loro, sia con chi produce la comunicazione e con chi la riceve. Tali sistemi di relazioni sono espressi in modi molto svariati nei differenti sistemi di comunicazione e linguaggi. Essi però possono essere rubricati logicamente secondo le categorie della *modalità* (possibile, necessario ecc.), della *temporalità* (presente, passato, futuro), dell'*enunciazione* (deissi, anafora, riferimento a una realtà indipendente dalla narrazione o richiamo dell'attività narrativa) e dell'*aspettualità* (perfettivo, imperfettivo, durativo, puntuale incoativo ecc.).

Nelle lingue indoeuropee e in quelle semitiche (ma non certo in tutte le lingue; non, per esempio, in malese o yurok (Robins 1968: § 7.1), queste relazioni vengono spesso manifestate per mezzo di *sistemi di forme verbali* che siamo

abituati a chiamare impropriamente “tempi”. Nel prosieguo utilizzerò per chiarezza quando necessario la denominazione inglese *tense*, tempo verbale, da non confondere con *time*, tempo cronologico.

Si potrebbe pensare che il sistema dei tempi verbali serva soprattutto a fornire informazioni sulla *cronologia dei fatti* e delle azioni descritte negli enunciati che li contengono. In realtà, le cose non stanno affatto sempre così. Al contrario, i diversi sistemi di relazioni si mescolano intimamente nei dispositivi linguistici del *tense* (Lyons 1968:§ 7.5). Harald Weinrich ha mostrato in un libro fondamentale (Weinrich 1964) che i *tenses* veicolano spesso *relazioni enunciazionali e modali*, soprattutto in riferimento alla narrazione. Già gli stoici avevano individuato la dimensione aspettuale dell'opposizione fra forme perfettive e imperfettive del verbo (Lyons 1968:§ 1.2.5) e questa opposizione è stata spesso evidenziata nella grammatica di lingue in cui l'aspetto è espresso sistematicamente da *tenses* nella flessione verbale, come il greco classico e il russo. È importante definire almeno superficialmente le diverse relazioni veicolate dal *tense*. La dimensione puramente cronologica definisce *relazioni di anteriorità e posteriorità* sia fra eventi descritti sia fra questi eventi e il sistema di riferimento ancorato all'enunciazione, il quale definisce l'organizzazione deittica di passato/presente/futuro. In alcune lingue accade che vi sia interazione fra sistema dei *tenses* e sistema modale. Per esempio, scrive Charles Francis Hockett (citato in Lyons 1968: 311, trad it. 407):

Lo hopi ha tre tempi: uno usato in affermazioni di verità generali atemporali (“le montagne sono alte”); il secondo, usato in resoconti di avvenimenti conosciuti o presumibilmente co-

nosciuti (“lo vidi ieri”, “Ora sono sulla strada giusta”); e il terzo, usato per eventi che sono ancora nel campo dell'incertezza, quindi per eventi che noi spesso consideriamo nel futuro (“Egli viene domani”).

E Lyons commenta: “in base a ciò che è stato detto sulle implicazioni di questi tre ‘tempi’, si può ben pensare che essi si definirebbero più appropriatamente ‘modi’.” Si badi che quest'analisi non si colloca affatto nell'ambito della cosiddetta “ipotesi Sapir-Whorf” (Sapir 1921, Whorf 1956; per una discussione articolata Gumperz & Levinson, eds. 1996), oggetto di accesi dibattiti e da tempo refutata, almeno nella sua versione forte, dalla comunità scientifica dei linguisti. Del resto, un'intersezione di questo tipo fra modalità e *tenses* avviene anche in alcune lingue indoeuropee, fra cui l'italiano colloquiale, ove l'imperfetto indica l'impossibilità di un evento che non si è svolto nel passato (“se ci andavo, finivo nei guai”). Senza approfondire ulteriormente questo tema, vale la pena segnalare di nuovo che Weinrich (1964) dimostra in maniera convincente l'esistenza nelle lingue europee di un sistema di *tenses* che è usato al fine di indicare la presenza o assenza di *débrayage* narrativo, che è reso più complesso dalla temporalità *interna* alla narrazione (Volli 2003). Tutti questi dispositivi servono a indicare una qualche forma di relazione deittica fra la diegesi e l'enunciatore: si tratti di successioni temporali, di modalità ontologiche o epistemiche, di *débrayage* narrativo ecc.

Gli aspetti servono invece a cogliere almeno in parte la struttura temporale *interna* all'azione, cioè se essa sia stata compiuta in un solo momento o più volte o venga svolta abitualmente, se essa sia da considerare l'inizio di un processo, la sua fine o come un corso permanente ecc. Sono informazioni

che, almeno in linea di principio, non sono prospettiche ma assolute, non si riferiscono cioè al punto di vista dell'enunciatore, ma sono descrizioni dell'oggetto o del processo evocato dall'enunciato così come appare di per sé: "L'aspetto, a differenza del tempo, non è una categoria deittica; esso non è relativo al tempo dell'enunciazione" (Lyons 1968: § 7.5.7).

2. Eternità

In questo capitolo intendo discutere il tema paradossale dell'aspettualità dell'eterno, in particolare nella tradizione ebraica. "Eterno" è una categoria abbastanza peculiare delle culture occidentali e in particolare della loro teologia. È difficile trovarne un equivalente preciso nelle altre culture. Per esempio, il cinese *zhòu*, con cui il più autorevole dizionario traduce eternità¹, nello stesso dizionario viene anche imparentato con Zeus e con l'idea di cosmo ordinato – il che è interessante perché anche l'ebraico *'olàm* è comunemente interpretato sia come "mondo/universo" sia come "eternità". Lo stesso termine cinese in altri dizionari viene definito come "space; cosmos; universe – eternity; infinity; timeless; infinite time; eternal time"² e anche identificato con il concetto generale di tempo³. Anche il greco *aion* e l'ebraico *'olàm* presentano uno spettro semantico ben differenziato dal nostro lessema *eterno*. Non è questo certamente il luogo per tentare una lessicografia comparata del concetto di eternità, che per molte culture è estremamente problematico, anzitutto per il suo carattere *non*

empirico: come si fa a dire, in concreto, al di fuori di una teoria forte – fisica o metafisica –, che una cosa sia eterna e non solo permanente, duratura, costante, magari anche immortale? In questa sede intendo solamente indicare la complessità di tale concetto e il suo legame con la tradizione di pensiero dell'Occidente. Occorre, però, prima di procedere, cercare di precisare un po' meglio questo concetto, almeno nella nostra cultura. Partiamo, com'è consueto fare in semiotica, da alcune definizioni dizionariali, sostanzialmente convergenti:

Eterno - Che si estende infinitamente nel tempo, che non ha principio né fine, detto spec. di Dio e dei Suoi attributi o di quanto da Lui procede [dal lat. *aeternus*, da *aeviternus*, der. Di *aevum* "evo"; cfr. età]⁴;

Eterno - Che non ha principio né fine, attributo proprio di Dio o di cose divine. Che ha avuto principio, ma non avrà fine; perpetuo, perenne. Che dura tutta la vita: che resta inalterato nel tempo o che si ripete sempre uguale⁵;

Eterno - Che non ha avuto inizio e non avrà mai fine, che esiste da sempre e per sempre situandosi al di fuori del tempo, o comunque non risentendo dei suoi mutamenti, solitamente come attributo divino⁶.

Dalle definizioni emerge chiaramente l'origine teologica del concetto. Anche guardando solo a questi lemmi si distinguono bene due nozioni diverse di eternità: una, che si potrebbe chiamare *assoluta*, oppure *eternità vera e propria*, caratterizzata dalla mancanza di termini temporali (inizio e fine), che si definisce immediatamente in relazione con il divino; e

¹ (http://dictionary.hantrainerpro.com/chinese-english/translation-zhou_eternity.htm).

² <http://www.celadondragon.com/beta/search.php?q=zhou4&type=homophone>.

³ <https://en.wiktionary.org/wiki/%E5%AE%99>.

⁴ <http://www.treccani.it/vocabolario/eterno/>.

⁵ http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/E/eterno.shtml.

⁶ <https://it.wiktionary.org/wiki/eterno>.

un'altra, *relativa* o metaforica, che commisura l'eterno all'esperienza umana, come durata prolungata ma non effettivamente infinita. In questo capitolo ignorerò tale uso metaforico o iperbolico del termine. A guardar bene, però, anche in riferimento all'eternità assoluta o teologica, si devono distinguere due concetti diversi, che trovano espressione fin dalle prime riflessioni filosofiche sul tema.

La prima analisi implicita, poiché non compare la definizione di quel che noi chiamiamo eternità, si trova nel frammento DK 30 di Eraclito:

questo mondo, lo stesso per tutti, non lo fecero gli dei né gli uomini, ma sempre era, è e sarà, fuoco eterno, che a misura si accende e a misura si spegne.

La seconda, evidentemente polemica con la prima, si trova in Parmenide DK 8:

senza nascita è ciò che è e senza morte, tutt'intero, saldo, uniforme e senza fine; né un tempo era né un tempo sarà perché è ora tutto assieme. (trad. Dario Zucchello).

Si tratta di una differenza sottile ma determinante: per una concezione l'eternità è una certa *configurazione del tempo*, per l'altra invece *gli è estranea*, comprendendolo ma senza esserne compresa, come nel rapporto che il Dio del monoteismo ha con lo spazio – che non Lo definisce, neanche per coincidenza, ma al contrario ne è prodotto. La posizione di Parmenide è condivisa da Platone, nel celeberrimo brano del *Timeo* (37e-38b), in cui si definisce il tempo come “immagine mobile dell'eternità [...], che procede secondo il numero”, distinguendo con ciò radicalmente il piano del tempo da quello dell'eternità:

Diciamo infatti che essa [l'essenza eterna] era, è e sarà, ma secondo un ragionamento veritiero soltanto l'è si adatta all'essenza eterna, mentre l'“era” e il “sarà” conviene dirle a proposito della generazione che procede nel tempo; si tratta infatti di due movimenti, mentre ciò che è sempre allo stesso modo e immobile non conviene che diventi attraverso il tempo né più vecchio né più giovane, né che sia mai diventato, né che ora diventi e neppure che diventerà in avvenire.

Aristotele, che peraltro nella sua opera espone opinioni svariate e non sempre facilmente conciliabili sul nostro tema, poco dopo il luogo capitale della definizione del tempo come ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (“numero del movimento secondo il prima e il dopo” (*Phys.* IV,12, 219b), si allinea alla posizione di Platone con un'argomentazione più laica e fisica:

Gli enti eterni in quanto eterni non sono nel tempo: infatti non sono abbracciati dal tempo né il loro essere è misurato dal tempo; il segno di questo è che essi non subiscono affatto l'azione del tempo, non essendo nel tempo (*Phys.* IV,12, 221 b).

Con queste definizioni, di cui peraltro manca il termine sostantivo “eternità”, sostituito da αἰεὶ ὄντα – “gli enti (che sono sempre)” – o, in certi casi, dall'ambiguo sostantivo αἰών – *aevum*, eone, etimologicamente legato a αἰεὶ, “sempre” –, si raggiunge un concetto che sarebbe rimasto più o meno immutato nel pensiero occidentale fino a oggi, anche se naturalmente le scelte sui due tipi di eternità e sulla loro possibilità cambiano a seconda dei punti di vista. Non è il caso qui di seguire questo dibattito che è proseguito durante i secoli. In questo percorso però vi è un *punto critico fondamentale*, quello in cui “l'essere”,

gli “enti eterni”, l’“essenza eterna”, perfino la divinità astratta di cui si occupano i filosofi greci, vengono sostituiti da un *Dio personale* e attivo nel mondo, che diviene il solo soggetto a cui può essere propriamente riferito l’attributo dell’eternità. È il passaggio, estremamente complesso e determinante, in cui in un tempo relativamente rapido, fra il II e il IV secolo, si afferma su tutto il mondo antico un pensiero, quello cristiano, che si basa sulla tradizione ebraica. Naturalmente lo fa trasformando questa tradizione e, in sostanza, ellenizzandola. Ma si può dire anche – e forse a maggior ragione – che esso ebraizzi l’ellenismo: certamente lo fa per quanto riguarda l’affermazione del monoteismo.

La scelta fra le due idee dell’eternità non è necessariamente implicata dall’idea di un Dio eterno: in linea di principio Egli può essere trascendente anche dal punto di vista temporale e quindi caratterizzarsi per un’eternità di tipo parmenideo, al di fuori del tempo o può invece essere contemporaneo con il mondo o la materia, pensati aristotelicamente come eterni, rientrando così in un’eternità eraclitea. Possiamo arrivare di qui fino al “*Deus sive natura*” di Spinoza. Dunque la questione non è decisa sulla base del semplice monotesimo, come sapeva bene Maimonide. Il problema però è reso assai più difficile dall’idea di un Dio *creatore*. Se per Creazione si intende un processo di semplice *formazione* di una materia prima informe, possiamo ritornare a una concezione di coeternità fra Dio, inteso dunque come Demiurgo, (Volli 2009) e materia. In questo caso, l’eternità eraclitea è la concezione più probabile. Se, però, la creazione è *ex nihilo*, questa definizione appare inadeguata rispetto al fatto che il tempo ragionevolmente può iniziare solo al momento della Creazione, perché è solo di qui in poi che ha senso parlare di movimento, e la divinità

deve esserne svincolata, proprio per poter creare. Ma in questa linea di pensiero si rischia di arrivare al paradosso di un Dio esistente e attivo *prima* della Creazione e dunque del tempo: dato che “prima” è una qualifica essenzialmente temporale, ci troveremmo a dover ammettere uno strano “tempo prima del tempo”.

È opportuno sottolineare qui quel che ho già sostenuto altrove (Volli 2009) e cioè che l’idea della *creatio ex nihilo* è stata adottata dal mondo ebraico *molto tardi*, a parte qualche raro accenno talmudico (*Hagigah* 12a; *Sanhedrin* 19a; *Meghillah* 13b) e la strana teoria della “doppia creazione”, una reale e una ideale, che si ritrova nel primo libro di mistica ebraica che ci sia pervenuto, il *Séfer Yetzirah* (III-IV secolo). Non ce ne è praticamente traccia sistematica infatti fino a Sa’adyah Gaon con il suo *Kitāb al-Amānāt wa l-ʾItiqādāt*, scritto in arabo nel 933, e tradotto in ebraico come *Emunòth ve-Deòth*. In particolare, il riferimento alla creazione dal nulla non compare mai esplicitamente nei testi del *Tanakh*. Anche nell’“Antico Testamento” cristiano, lo si ritrova solo in un *unico* passo (*2 Maccabei VII,28*) del secondo libro dei Maccabei, opera deuterocanonica, non accettata cioè dal mondo ebraico, e certamente tarda (fine del II secolo a.e.v.), in cui la madre dei sette fratelli che saranno uccisi dal regime ellenista per la loro decisione di non rinnegare la fede ebraica – figure capitali, in quanto prototipi del “martirio” sia in ambito ebraico sia cristiano –, dice a uno di essi per incoraggiarlo: “Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l’origine del genere umano” (*2 Maccabei VII,20-31*).

May (1978) sostiene che, in generale, il creazionismo forte (“*ex nihilo*”) sia sorto anche fra i Padri della Chiesa relati-

vamente tardi, come risposta al dualismo manicheo e alla contestazione filosofica pagana, che entrambe mettevano in dubbio la capacità di azione divina rispetto al mondo e, di conseguenza, la Sua onnipotenza. La teoria della creazione dal nulla bloccava sul nascere le idee di una duplice divinità, di origine zoroastriana, e anche quella del *Demiurgo*, più o meno impotente o addirittura malvagio, che spiegherebbe il male del mondo, secondo la concezione manichea. Dal mondo cristiano, quest'idea sarebbe passata nell'ebraismo. Non è detto però che questa genealogia sia corretta. Per una diversa opinione, che sottolinea la presenza di una tradizione talmudica in questo senso e, soprattutto, documenta importanti accenni di *creatio ex nihilo* nei documenti di Qumran, vedi Bockmuehl (2015).

Lo stesso Maimonide (1138-1204), in un celebre passaggio del suo capolavoro, il *Moré Nevuhim* o "Guida dei Perpleksi" (1190), lascia trasparire molti dubbi sul tema, sostenendo che non vi sia nessuna ragione *intellettuale* per rifiutare la posizione sull'eternità del mondo creato e un'azione divina di puro ordinamento, e che la seconda debba prevalere solo per fede (p. II, cap. XXV):

Se accettassimo l'eternità dell'universo, così come è insegnata da Aristotele, ossia secondo necessità di modo che nessuna legge di natura possa essere cambiata e niente possa mutare il suo corso naturale, saremmo in contraddizione con le fondamenta della nostra religione, cesseremmo di credere a tutti i miracoli e a tutti i segni divini e negheremmo tutto ciò che la *Torah* fa sperare o temere...

Bisogna notare che l'affermazione come *dogma* della creazione *ex nihilo* costituisce il primo dei tredici articoli di fede formulati dallo stesso Maimonide e riportati largamen-

te nella liturgia ebraica a partire dal Medioevo, anche se non uniformemente accettati e mai stabiliti in una dogmatica sistematica, sempre rimasta estranea all'ebraismo. È chiaro che la concezione esplicita proposta da Maimonide punta un'eternità divina di tipo parmenideo, cioè *extratemporale*. Maimonide stesso accetta la tradizione assai diffusa per cui la *Torah* sarebbe stata presente *prima* della Creazione e addirittura usata come suo modello. La fonte di tale pensiero è probabilmente il *Midràsh Bereshit Rabbah* I.1., ripresa anche da Rashì (*ad loc.*). Vi è anche una tradizione diffusa, e attribuita dallo stesso *Bereshit Rabbah* (9.2) a Rabbi Abbahù, secondo cui "l'Onnipotente creò molti mondi e li distrusse [perché non ne era soddisfatto *UV*], finché il nostro mondo attuale non fu creato".

Sono testi piuttosto antichi: si ritiene che il *Midràsh Rabbah* sia stato scritto fra il IV e il V secolo della nostra era, mentre Rabbi Abbahù appartiene alle prime generazioni degli autori talmudici e visse fra il 279 e il 320 e.v. Per quanto riguarda Maimonide, non si può non menzionare qui l'analisi di Leo Strauss (1952), che individua nelle contraddizioni dei testi filosofici e, in particolare, in quelli di Maimonide, una *scrittura segreta* che servirebbe a comunicare opinioni interdette o pericolose per mezzo dello stratagemma di esporre il loro contrario in maniera per l'appunto insufficiente o inconsistente. Da quel che si vede, è forse possibile anche su questo punto interpretare *La Guida dei Perpleksi* come se, in certi casi, affermasse *segretamente* il contrario dell'opinione esplicitamente espressa.

Un Dio che non solo crea l'universo *ex nihilo*, ma che esiste indipendentemente da esso e dal tempo che ne promana e dispone al momento della Creazione di un modello *eterno* del mondo espresso in un testo (il che è la posizione anche dell'Islām), non può essere caratterizzato dalla logica del presente/

passato/futuro, ma deve possedere un'essenza non cronologica. Sembrerebbe inoltre che, in Esso, non vi sia spazio per l'aspettualità. È il caso di vedere però come questa condizione sia definita nel testo sacro che è lo stesso "modello" costitutivo della realtà che conosciamo. Non è un compito facile, perché la *Torah* parla soprattutto degli uomini, della loro storia, delle leggi che permettono una vita buona e si occupa di Dio quasi esclusivamente in relazione a questi temi.

3. Una teologia del tempo nella Torah?

In genere la tradizione ebraica (almeno quella antica, precedente alle speculazioni cabalistiche) è *poco propensa alla teologia*, intesa come un discorso *su* Dio, sulla Sua struttura interna, sul Suo modo di essere. Per fare un esempio di questa ripugnanza alla teologia, si può citare un celebre brano appartenente ancora a *Bereshit Rabbah* (1.10) in commento alle primissime parole della *Torah*:

"All'inizio Dio creò...". R. Yonah ha detto a nome di R. Levì: Perché ha creato il mondo con una lettera, la "bet", ossia la seconda lettera e non la prima dell'alfabeto ebraico, una lettera cioè che può naturalmente essere letta come il numero 2 ed è invece la prima lettera usata nell'espressione *bereshit barà*, "in principio creò"? Proprio come la *bet* (ב) [considerandola secondo il senso della lettura dell'ebraico, da destra a sinistra], è chiusa sopra e sotto e da dietro, ma aperta davanti, così non è consentito indagare su ciò che è sopra e cosa sta sotto, cosa è prima e cosa c'è dietro [la Creazione].

Sembra un'esclusione definitiva, anche perché riguarda proprio il luogo della *Torah* su cui si sono sviluppate, a partire

dal *Talmùd*, le uniche speculazioni mistiche chiamate per l'appunto *Ma'aseh Bereshit* – "Opera della Creazione" –, a cui vi si appaiano solo quelle basate sulla celebre visione di Ezechiele sul "Carro divino", chiamate *Ma'aseh Merkavah*. Per un inizio di analisi semiotica su quest'ultima sezione, rimando a Volli 2014. Ma non si tratta solo di un rifiuto della tradizione rispetto alla pretesa di conoscenza dell'identità divina, che si esprime fino al rifiuto di consentire la pronuncia del "Nome Ineffabile" e a un'estrema cura a evitarne la banalizzazione in forma scritta. È proprio il testo della *Torah* – e, in generale, di tutta la Bibbia ebraica – a rifiutarsi di definire l'identità divina, per concentrarsi invece sulla storia di Israele e sulle regole della sua vita.

In tutta la *Torah* vi sono però due momenti il cui senso evidente è di illustrare le proprietà fondamentali, se non *l'essenza della divinità*. Non a caso essi sono entrambi assegnati dalla narrazione alla voce divina. Parto da una breve considerazione della seconda di queste occorrenze, contenuta nei versetti 6 e 7 del capitolo XXXIV dell'*Esodo*. Essa ha prevalentemente un senso etico, ed è attribuita sì dal testo direttamente alla voce divina, ma appare in terza persona o almeno senza la presenza del pronome personale che si richiederebbe per instaurare la prima persona. Sono i cosiddetti "tredici attributi" divini, o forse si dovrebbe più correttamente tradurre alla lettera "misure" o "regole", dato che il termine originale ebraico è *middot*, che certamente qui non si può riferire alla dialettica di sostanza/accidente lasciato in eredità al pensiero occidentale da Aristotele in *Metafisica*, 1017b-1025a. Vediamo il testo biblico:

6. E traversò *Y-H-W-H* davanti al suo volto e chiamò: "*Y-H-W-H* è *Y-H-W-H*, Dio misericordioso e prodigo di favore. Lento all'ira e abbondante di grazia e verità. 7. Custodisce grazia per migliaia,

solleva colpa e torto e peccato. E assolvere non assolverà, persegue una colpa di padri su figli e su figli di figli fino ai terzi e ai quarti”.

Come è noto, queste formulazioni sono proclamate dalla Divinità in luogo di “mostrare la Sua gloria”, cioè di farSi vedere fisicamente, come Le aveva chiesto Mosè, e costituiscono una regola programmatica dei rapporti fra Dio e gli uomini (per una discussione semiotica vedi i capitoli precedenti). Dal punto di vista della nostra analisi temporale e aspettUALE, bisogna notare che la caratteristica principale qui è l'estensione indefinita nel tempo: quel che si usa chiamare “presente intemporale” e che può essere altrimenti pensato come un'aspettUALITÀ durativa senza limiti; non vi è qui appiglio per discutere di eternità. In ebraico questa impressione è ancora più forte, perché anche le espressioni che nelle lingue europee sono tradotte al tempo presente posseggono qui un carattere di *participio*: sono cioè declinate e non coniugate, come è regola di tutto il “presente” ebraico. Questo carattere participiale è però coerente con una considerazione in termini di attributi. Occorre rilevare che le prime due parole del discorso divino sono una ripetizione del Nome Tetragramma, che nella traduzione che ho usato prevalentemente, pur con lievi modifiche, in questo capitolo (quella letteralissima di Erri De Luca 1994) viene interpretata come una sorta di *tautologia* (*Y-H-W-H* è *Y-H-W-H*), giustificata dal fatto che in ebraico *il verbo essere al presente* non è in genere usato, anche se, almeno da un certo punto della storia linguistica in poi, è censito il participio *hovè*: il semplice accostamento di un nome e di un aggettivo o di un altro nome implica la copula, costituendo una frase nominale con un attributo o un'apposizione. Altre traduzioni invece la intendono come una ripetizione enfatica o un modello di invocazione. Non ne discuto qui. La

tautologia confermerebbe il carattere di *presente intemporale* di questa fondamentale dichiarazione: non vi è nulla di più “eterno” di una tautologia. Questa caratteristica è interessante anche in riferimento all'altra dichiarazione di identità, che analizzerò nel seguito, e alle sue traduzioni.

4. Il gioco dell'aspettUALITÀ

L'altro episodio in cui emerge un'essenza divina è quello del rovelto ardente e del dialogo che ne consegue, il capitolo III dell'*Esodo*, che ho analizzato dettagliatamente dal punto di vista semiotico in un capitolo precedente. Com'è noto, Mosè si trova “al di là del deserto”, sul monte Horeb, che i commenti identificano con il Sinàì, quando gli appare un “angelo del Signore” in mezzo a un cespuglio che brucia senza consumarsi. Mosè si scosta per rispetto, viene richiamato da una voce che dichiara di essere il Dio dei suoi antenati, di aver sentito il lamento e visto l'oppressione degli ebrei in Egitto e di voler mandare lui a liberarli, trattando col Faraone. Mosè resiste e oppone una serie di obiezioni. In primo luogo, fa presente di non avere le qualità dell'ambasciatore – per la tradizione era infatti balbuziente –, ma la voce gli ribatte “Io sarò con te” e “e la prova è che voi verrete a servire Dio su questa montagna”, osservazione assai enigmatica su cui non mi occupo qui. Di seguito arriva il brano che interessa da vicino il nostro tema, perché vi è una sorta di definizione dell'identità divina, che ha un'importante dimensione aspettUALE. Al centro del nostro problema troviamo i versetti 13-15 del capitolo III dell'*Esodo*:

13. E disse Mosè a Elo-hìm: “Ecco io vado verso i figli d'Israele e dirò loro: ‘Elo-hìm dei vostri padri mi ha mandato a voi’. E

quando questi diranno a me: ‘qual è il Suo Nome?’, cosa dirò loro? 14. E disse Elo-hìm a Mosè: “Sarò ciò che sarò”. E soggiunse: “Così dirai ai figli d’Israele: ‘Sarò mi ha mandato a voi’. 15. E disse ancora Elo-hìm a Mosè: “Così dirai ai figli d’Israele: Y-H-W-H Elo-hìm dei vostri padri, Elo-hìm di Abramo, Elo-hìm di Isacco ed Elo-hìm di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il Mio Nome per sempre: e questo il ricordo di Me di generazione in generazione.

Prima di discutere su questo passaggio, capitale per l’immagine del divino che si è propagata in tutto il mondo attraverso le mediazioni, diversissime fra loro, dell’ebraismo del cristianesimo e dell’Islām, è opportuno precisare alcune caratteristiche grammaticali dell’ebraico biblico. La prima, già fatta notare in precedenza, ma molto rilevante qui, è l’assenza della copula al presente. Nell’ultima frase, per esempio (“Questo è il Mio Nome...”), non vi è presenza del verbo essere (להיות) come copula, per la semplice ragione che esso non è mai usato dai testi biblici nel tempo presente, ma sottinteso ogni volta che si verifica la giusta condizione sintattica: l’accostamento di un nome e di un aggettivo o di un’apposizione. In certi casi, soprattutto nell’ebraico moderno, per chiarezza, la copula viene sostituita dal pronome personale, ma non è questo non il caso. Vi è un’espressione usatissima per dire che qualcosa “c’è”, “esiste” (יש), ma facendo così si predica la *presenza* di qualcosa e non la sua *identità con* qualcos’altro, *l’inclusione* in una classe o *l’attribuzione* di una proprietà: questa particella non può quindi assolutamente essere usata come copula. Tale caratteristica ci interessa molto, perché riguarda sia la copula del comune presente temporale, sia quella del presente intemporale: nel nostro brano “questo è il Mio Nome” – ed è specificato “per sempre” – viene scritto senza copula, ottenendo così, let-

teralmente, “questo mio nome”, senza, dunque, l’espressione esplicita della temporalità, quella che Aristotele considerava la caratteristica essenziale del verbo.

In secondo luogo, il sistema dei tempi nell’ebraico classico – e in parte anche in quello moderno –, è assai complesso e notevolmente diverso da quello delle lingue occidentali. Ne accenno qui solo limitatamente al nostro tema, ma per una trattazione più completa rimando a Mittler (2000), Magnanini-Nava (2008). Partiamo dal fatto principale:

Il verbo ebraico ha solo due tempi, da non intendersi però nel senso per noi abituale del termine, almeno nell’ebraico biblico: il perfetto, che indica un’azione compiuta e viene tradotto generalmente con i tempi del passato, e l’imperfetto, che indica un’azione incompiuta o in via di compimento e si traduce generalmente con il futuro, con il presente e talora con l’imperfetto (Magnanini-Nava 2008: 65).

Quel che nelle lingue indoeuropee è il *tense* presente del verbo, in ebraico viene invece reso con un participio, come accennato. Spesso si è interpretato questa opposizione *perfetto vs. imperfetto* sostenendo che l’ebraico e in generale le lingue semitiche (Garbini & Durand 1994) non avessero un autentico sistema temporale, ma esso fosse sostituito da un sistema aspettuale (per una discussione rimando invece a Hendel 1996, Hatav 1997, Penner 2015). Tale considerazione ha portato talvolta a speculazioni un po’ cervellotiche e perfino pericolose come quelle di Ernest Renan (1863) su uno “spirito semitico” o “del deserto”, propenso a visioni dell’assoluto e ispirazioni religiose, ma inferiore al realismo indeuropeo. Senza soffermarsi su questo punto e sulle smentite che ne sono state tentate (la più radicale e popolare è quella di Barr 1961),

vale la pena di sottolineare che il sistema temporale del verbo ebraico biblico *incrocia tempi e aspetti in maniera peculiare*, di cui bisogna tener conto nell'interpretazione, come dovremo fare subito. Aggiungo ancora che una caratteristica inconsueta dell'ebraico biblico è la “vav inversiva”, cioè

lo scambio di valore tra due tempi, per cui il perfetto (azione terminata) viene a esprimere l'azione incompiuta (imperfetto) e l'imperfetto l'azione compiuta. Questo fenomeno si verifica quando il verbo è preceduto da un *vav* [lettera che normalmente, da sola o in forma proclitica, corrisponde in ebraico alla congiunzione “e” *UV*], che non è semplicemente coordinativo ma indica il successivo svolgersi degli avvenimenti. È però necessario che *vav* e verbo siano legati insieme, altrimenti, se tale legame viene spezzato da altre parole o particelle, non avviene l'inversione ([http:// studylibit.com/doc/3880930/la-sequenza-narrativa-ebraica](http://studylibit.com/doc/3880930/la-sequenza-narrativa-ebraica)).

Anche di questa costruzione non mancano gli esempi nel nostro caso, a partire dall'iniziale “e disse”, che senza questo fenomeno grammaticale di inversione dei tempi significherebbe “e dirà”.

Possiamo ora riassumere il brano appena citato in uno schema che illustrerò subito:

- a. D1 → stava pascolando, andò, [...] disse:
- b. - D2 → “ecco io vado [...] e dirò loro:
- c. - - D3 [→ D1 bis] “Elo-hìm dei vostri padri mi ha mandato a voi”.
- d. - D2 → e diranno a me:
- e. - - D3 [→ D0] → “Qual è il Suo Nome?”;
- f. - D2 → “Che cosa dirò loro?”;
- g. D1 → “E disse Elo-hìm a Mosè”:

- h. - D2 [→ D0]: “Sarò [ciò] che sarò”.
- i. D1 → “E disse ancora”:
- l. - D2 “Così dirai ai figli d'Israele”:
- m. - - D4 [→ D0] “Sarò”;
- n. - - D3 [→ D1] “mi ha mandato a voi”.
- o. D1 “E disse ancora”:
- p. - D2 “Così dirai ai figli d'Israele”:
- q. - - D3 “Y-H-W-H Elo-hìm dei vostri padri mi ha mandato”.
- r. - D2 [→ D0] “Questo è il Mio Nome per sempre [...]”.

Vediamo l'analisi. Il brano è narrativo, introdotto all'inizio del capitolo da un *débrayage* spaziale e temporale (che indico nello schema qui sopra al punto a) con la sigla *D1*) verso un passato remoto puntuale, introdotto dalla visione di Mosè:

Ora Mosè *stava pascolando* il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Midiàn, e condusse il bestiame oltre il deserto e *arrivò* al monte di Dio, l'Horeb. L'angelo del Signore gli *apparve* in una fiamma di fuoco [...] Dio lo *chiamò* dal roveto e *disse* [...].

Ho sottolineato qui le forme verbali caratterizzate in questa traduzione (CEI) dall'alternanza imperfetto/passato remoto, a seconda dell'aspettualità durativa o puntuale caratteristica della forma narrativa italiana (Weinrich 1964). In ebraico questo gioco naturalmente non si ritrova, né lo riproduce la traduzione assai più letterale di De Luca che scrive, sempre al passato, “fu pastore”; “guidò”; “apparve”; “disse”.

All'interno di questo primo *débrayage* si aprono delle enunciazioni enunciate, cioè dei brani attribuiti a un per-

sonaggio del livello narrativo superiore. Sono quelle che ci interessano, in particolare quando, a un certo punto, Mosè “dice” e introduce un ulteriore *débrayage* spaziale e temporale (indicato alla riga b) con D2): “Ecco io *vado* verso i Figli d’Israele...”, il quale a sua volta punta a un futuro ipotetico, anteriore però al momento dell’enunciazione principale “e dirò loro”, cui segue un altro *debrayage* (riga c); sigla D3) “Elo-him dei vostri padri mi ha mandato a voi”, che ritorna all’indietro nello spazio e nel tempo più o meno al momento del dialogo, ossia al primo *debrayage*, sì che possiamo anche considerarlo un ritorno al livello della narrazione principale: lo indico con D1 bis. Segue la domanda dei figli di Israele (riga d), livello D2). Essa (alla riga e)) si situa di nuovo al livello D3 e interroga su un *presente intemporale* D0: “E diranno a me (D2): qual è il Suo Nome (D3→D0)?”, cui consegue la domanda a Dio: “che cosa dirò loro?” (riga f) al livello D2). La risposta divina segue lo stesso incassamento: “E disse Elo-him a Mosè” (riga g), D1). Qui, con la risposta divina alla riga h), arriva un altro *débrayage* al livello D2 il cui contenuto però contiene una verità metafisica non temporale e non spaziale, l’autodefinizione divina (marcata D2→D0). È un passaggio importantissimo e particolarmente enfatico, che esaminerò in seguito.

La traduzione di Erri De Luca “Sarò [ciò] che sarò” è forse quella che rende meglio il tempo o aspetto imperfettivo di questa affermazione. In essa però il “ciò” è un’aggiunta del traduttore *già fortemente interpretativa*, perché la particella *asher* che viene così tradotta potrebbe significare anche “chi” o una congiunzione relativa o dichiarativa (un “che” in italiano un po’ sgrammaticato, ma possibile in ebraico), e per questo l’ho messa fra parentesi quadre. Essa si colloca narrativamente come risposta all’ipotetica domanda del popolo ebraico alla

riga e) del livello D3→D0, ma aspettualmente è assai problematica: è questo che mi interessa e di questo dovrò presto riparlare. Il discorso riprende alla riga i) senza assegnare un turno di parola a Mosè con un “E disse ancora” (D1) sempre attribuito al discorso divino: “Così dirai ai Figli d’Israele (D2): “Sarò” [riga m), livello D4 che però certamente si riferisce anch’esso al livello intemporale D0, ma qui appare sostantivizzato] mi ha mandato a voi” (D3 → D1). “E disse ancora Elo-him a Mosè” (riga o) livello D1): “Così dirai ai figli d’Israele (riga p). livello D2): “*Y-H-W-H Elo-him* dei vostri padri, [...] mi ha mandato a voi.” (riga q), livello D3.) Al livello logico D0, ma narrativamente al D2, nella riga r) appartiene invece l’enunciazione divina conclusiva, di nuovo, come ho detto, puramente nominale, perché la copula al presente in ebraico non è espressa, “Questo è il Mio Nome per sempre: e questo il ricordo di Me di generazione in generazione”.

Come si vede, il testo è costruito con un *intreccio molto fitto* di tempi e livelli di realtà, che ha pochi equivalenti nella *Torah*. Viene in mente la trattativa fra Abramo e Dio sulla distruzione di Sodoma (*Genesi XVIII*) e magari l’interlocuzione con Mosè sulla possibile distruzione del popolo ebraico dopo il vitello d’oro; ma qui la complessità enunciazionale, dialogica e anche quelle metafisica è certamente assai superiore. Va notato infatti che Dio si autodefinisce nel modo che dobbiamo ancora discutere per il suo carattere *enigmatico*, ma che è anche il modo più *generale* di tutto il testo biblico, in rapporto, cioè, al più universale e metafisico dei concetti, quello del verbo *essere*. Ma lo fa in riferimento a una domanda, quasi una contestazione, che viene *da un popolo storicamente determinato*, in un momento in cui la sua vita è durissima e a rischio, come sarà ben rilevato dai commenti che riporterò. È come se l’es-

senza divina fosse definita qui – e forse in generale – sì metafisicamente, ma in relazione a una drammatica vicenda umana. Il fatto che Dio si presenti ripetutamente in riferimento a un rapporto con i Patriarchi conferma questa impressione.

È utile notare già sin d'ora un parallelo formale a cui mi appoggerò, uno di quelli che sono molto valorizzati dal testo biblico stesso e che sono alla base dell'ermeneutica ebraica: l'autodefinizione del versetto 14 “sarò [ciò] che sarò” riprende esattamente la stessa forma verbale di quel che è detto appena due versi prima, in risposta alla prima obiezione di Mosè (“chi sono io per andare dal Faraone e far uscire i figli di Israele dall'Egitto?”): “Perché *Io sarò* con te, quando farai uscire il popolo dall'Egitto servirete *Elo-Him* sopra questo monte “. Si tratta della stessa forma dell'imperfettivo del verbo essere, il che è determinante nello stabilire la corretta traduzione dell'espressione successiva. Ma, soprattutto, questa strana espressione, che sembra non rispondere la domanda di Mosè, lega ancora *l'essere della Divinità* alla vicinanza con il popolo e con la sua liberazione.

Vi è un altro parallelo formale importantissimo da considerare. Nel versetto 15 si introduce nel dialogo il Nome Tetragramma, quello descritto come “il Mio Nome per sempre e [...] il ricordo di Me di generazione in generazione”, un Nome che, poco dopo, in *Esodo VI,2*, viene qualificato come sconosciuto ai Patriarchi, anche se ciò non corrisponde alla sua presenza non infrequente nel libro della *Genesi*, suscitando un problema testuale che non è possibile affrontare qui (ma rimando a quel che ho già scritto in un capitolo precedente). Ora, questo Nome è composto da quattro lettere che l'ebraismo proibisce di pronunciare assieme in questa speciale disposizione: nell'ordine, una *yùd*, una *he*, una *vav*, una *he*.

Ora la voce verbale di cui stiamo discutendo (l'imperfettivo del verbo essere) è composta da una *alef*, da una *he*, da una *yùd*, da una seconda *he*. Considerando che nella coniugazione dei verbi ebraici *alef* e *vav* si possono talvolta sostituire a vicenda nella coniugazione, risulta evidente che il Nome Tetragramma viene naturalmente essere visto da un parlante nativo come espressione della stessa radice del verbo essere e talvolta è difatti stato inteso come una specie di sintesi delle tre voci verbali del presente, passato e futuro: *hovè*, *hayà*, *ehyè*. È facile pensare che l'insistenza sull'imperfettivo del verbo essere del versetto 14 sia una sorta di *presentazione o introduzione del Tetragramma* del versetto 15, che ne indica il senso.

Passo adesso a una sommaria analisi del contenuto di questo testo, riprendendo parte dell'analisi svolta sopra. La domanda di Mosè del versetto 14 – nel mio schema alla linea f) – è viziata da un problema: il profeta *pone l'ipotesi* di aver annunciato Dio agli ebrei proprio nei termini in cui Egli gli si è presentato poco prima, evidentemente chiari per lui, cioè con un Nome caratterizzato dall'*anteriorità* del possessivo (“*Elo-him dei vostri padri* mi ha mandato a voi”), ma poi *immagina* anche che i suoi fratelli invece non si accontenteranno di questo rimando ai progenitori e che chiederanno “il Suo nome”. Perché quel nome che Mosè *suppone* di aver enunciato non potrebbe essere tale designazione? Dopotutto, è un Nome divino impiegato moltissime volte, a partire dalla Creazione. E se questo non è il Nome che Mosè cerca o che egli *suppone* che i suoi fratelli *potranno cercare* e c'è bisogno di più, che cos'è invece quel “curriculum” di una relazione anteriore che Mosè ha ricevuto al versetto 6, che poi ipotizza di ripetere ai suoi fratelli nel versetto 13 e che gli viene ancora ribadito al versetto 15? Una specie di mera descrizione definita, di quel genere

diventato celebre in filosofia per l'ingannevole esempio russelliano del "l'attuale re di Francia"? Dunque, qualcosa di troppo simile a un nome comune, la cui esistenza non è teoricamente garantita, per poter essere accettato? Una firma insufficiente per un contratto impegnativo come l'uscita dall'Egitto? Ma, allora, perché la risposta suggerita al versetto successivo è una frase che non somiglia affatto a un nome tradizionale e che non viene praticamente mai più usata nella *Torah*? Avendo la forma di un enunciato e non di un sostantivo, "Sarò [ciò] che sarò" non dovrebbe apparire in fondo *meno* Nome di *Elo-him*?

Certamente qui non è davvero soltanto questione di significanti nominali, ma di qualcosa di più complesso. Come ho mostrato in un capitolo precedente, la *Torah* contiene una teoria implicita dei nomi, in cui essi possono e dovrebbero essere *veri*, cioè dotati di contenuto conoscitivo esatto. È un'ambiguità fra nome, parola e discorso non dovrebbe sorprendere troppo il lettore filosoficamente avvertito, dato che qualcosa del genere avviene anche con il greco *logos*. Ma certamente è diverso dai nostri usi linguistici. Di conseguenza, forse il nome che Mosè suppone gli sarà richiesto è piuttosto un *discorso*, un modo di parlare, una *verità*, un'essenza, una teologia: qualcosa di molto più vasto della descrizione definita di quella divinità che era adorata dagli antenati. Secondo questa ipotesi Mosè domanderebbe allora qui a Dio: *in che termini*, con che discorso, secondo che idea teologica dovrò spiegare ai miei compagni l'apparizione divina che ho ricevuto? Qual è il senso che questo Dio assegna a Se stesso e, soprattutto, quale può essere il Suo valore per noi? Perché, dopo essere stati a lungo ignorati e probabilmente averLo ignorato, dobbiamo oggi ricevere la Sua prescrizione di un esodo che sarà percepito dagli egiziani come una rivolta, con le sanzioni che ne seguiranno inevitabilmen-

te? Quest'ultimo dubbio, a differenza della domanda prevista da Mosè, compare effettivamente nel testo, dopo la pronta accettazione del popolo (IV, 31), ma è posto sulla bocca di Mosè stesso (V, 22-23):

O Signore, perché hai fatto male a questo popolo? Perché mi hai inviato? Dal momento che mi sono presentato al Faraone per parlargli in Tuo nome, si produsse del male e questo popolo né Tu recasti alcuna salvezza.

E infatti la risposta alla domanda di Mosè (di nuovo al versetto III,13) è una delle più enigmatiche affermazioni teologiche della Bibbia: *ehyè ashèr ehyè*, e, subito dopo, nello stesso versetto, una ripetizione o abbreviazione con un solo *ehyè* usato come soggetto della frase "mi manda a voi"; forse come una sorta di riduzione ai termini più elementari della complessità della prima risposta. Vedremo in seguito qualche indizio su tale relazione. Per ora, vale la pena interrogarci sul senso letterale della risposta. Certamente *ehyè* è la prima persona singolare del verbo *hayà* [cioè "essere"] usato all'imperfetto (Francesca Albertini 2004). Come ho già ricordato, l'imperfetto – o meglio "imperfettivo" – in ebraico ha una funzione più di *aspetto* che di tempo verbale, indica cioè un'azione non conclusa e perciò usualmente si rende con il presente progressivo inglese o con il futuro.

The translation *I am* is doubly false: the tense is wrong, being present; and the idea is wrong because *am* [in an incorrect translation] is used in the sense of essential existence. All those interpretations which proceed upon the supposition that the name is a name of God as the self-existent, the absolute, of which the Septuagint's 'ho on' is the most conspicuous illu-

stration, must be set aside... the nature of the [Hebrew] verb and the tense pre-emptorily forbid them.” Davidson 1920: 55. Hayah [“to be,” root of “ehyeh”] does not mean ‘to be essentially or ontologically [i.e., what He is basically or that He exists], but phenomenally [i.e., what He will do]... it seems that in the view of the writer “ehyeh and yahweh are the same: that God is ‘ehyeh, ‘I will be’ when speaking of himself, and yahweh ‘He will be,’ when spoken of by others. What he will be is left unexpressed: He will be with them, helper, strengthener, deliverer.” (Davidson 1920, Vol. II, p. 199).

Bisogna sottolineare ancora qui la rima verbale con quel “sarò con te” che compare al versetto 14 come *ot*, “segno”, della missione di Mosè. La voce verbale è la stessa, e così il significato: la presenza futura accanto al popolo ebraico in un caso è la prova per Mosè della sua missione, nell’altro, è il nome o la spiegazione che chiederanno forse i figli di Israele. La presenza divina è un segno della Sua volontà e allo stesso tempo una qualifica importante di come Dio può essere percepito dall’umanità, un Suo “Nome”.

Il problema, non solo grammaticale, ma teologico, riguarda l’aspettualità divina. L’interpretazione greca dei LXX, (*eimi* o *on*, sono l’Essere, o secondo una diversa metafisica l’Ente) influenzata dal neoplatonismo, sottolinea il carattere *metafisico* di Dio come sommo Ente, definito da un presente intemporale di assoluta duratività; il latino di Gerolamo (*sum qui sum*) ne fa un *mistero* chiuso nella propria tautologia, identico a se stesso e impermeabile all’esterno, quindi capace di assumere strutture misteriose come la Trinità. È interessante fra l’altro che qui si proponga una tautologia, mentre non si sottolinea quella assai meno problematica che ho discusso nel paragrafo III di questo capitolo. L’interpretazione ebraica tra-

dizionale è assai diversa. Essa è espressa da un passo del trattato *Berakhòt* del *Talmud Babilonese* (pagina 9a):

Disse a Mosè: “Vai e dì agli ebrei: sarò con voi in questa servitù e sarò con voi quando sarete schiavi delle nazioni”. Rispose Mosè: “Signore del mondo, a ogni ora la sua pena”. Disse il Santo, sia Egli benedetto: “Dì loro che ‘sarò’ mi ha inviato a voi”.

Quest’interpretazione è ripresa integralmente da Rashì nel suo commento. Il nome/frase usato qui indicherebbe la presenza e la cura divina nei confronti delle sventure attuali e future del popolo ebraico, una sorta di impegno assolutamente significativo per la costituzione stessa del popolo ebraico, che servirebbe a indicare ai compagni schiavi di Mosè come devono *pensare* al divino: nell’ordine della *possibilità*, come una *promessa* di soccorso. Questa qualificazione di un Dio come avente cura del suo popolo, misericordioso e provvidenziale, non ci sorprende oggi, proprio perché tutto il mondo monoteista, incluso l’Occidente cristiano e l’Islām si è sviluppato esattamente sulla base di questa Rivelazione. Ma se guardiamo più a fondo abbiamo ragione di meravigliarci, perché siamo lontanissimi dall’immobilità e dall’identità assoluta del Dio platonico o del Primo motore *immobile* di Aristotele, nonostante il tentativo dei LXX e della *Vulgata* di riunire le due concezioni, da cui emerge la teologia cristiana, che delega al Figlio il movimento e la storicità attraverso l’incarnazione e sostanzialmente si può esimere così dal pensare il rapporto fra Dio Padre e mondo. E siamo ancor più lontani dall’egoismo generale degli dèi pagani, che si limitano a fare quel che interessa loro, senza pensare al bene degli umani.

Quello che si nomina *al tempo futuro* o nell’aspettualità imperfettiva è invece un Dio inevitabilmente o volutamente

toccato dalla Storia umana, Lui stesso, in un certo, senso futuro e incompiuto, in quanto Si presenta come promessa *di essere* o *di compiere*, un Dio che dunque ha un qualche *bisogno* dell'umanità per realizzare compiutamente la Sua stessa essenza, e che perciò emerge secondo una modalità contrattuale. Non deve sfuggire il carattere paradossale di quel futuro, proprio in contrapposizione alla tautologia dell'Essere che semplicemente è quel che è. Se prendiamo sul serio il futuro, emerge qui un Soggetto mobile che *sarà quel che sarà* e che dunque non Si lascia identificare come un oggetto, cioè com-prendere *in quanto qualcosa* di fissato per sempre, ma che Si presenta come un processo in divenire, un "Dio *vivente*", come scrive spesso la *Torah*, ben lontano dall'immobilità dell'Essere greco. Non a caso negli sviluppi della teologia ebraica, Dio sarà spesso pensato come un non-ente, se non proprio il Ni-ente, "*En sof*", senza limiti, l'indefinito.

Com'è possibile invocare un Dio che non c'è, nel senso che non Si definisce per essere quello che è, ma per il Suo futuro? Come si può concepire che l'Ente *perfettissimo*, una definizione su cui, una ventina di secoli dopo, si costruirà la prova "ontologica" – in realtà piuttosto semantica – della Sua esistenza, coniughi la propria esistenza a un tempo verbale che, non casualmente, è definito *imperfettivo*? Questa difficoltà di concepire Dio come un ente fra gli altri, magari il maggiore e il più perfetto di tutti, ma unito a tutti gli altri dal principio tautologico per cui ogni *cosa* è uguale a se stessa, è fra i tratti teologicamente e metafisicamente più originali dell'ebraismo, che ancora danno frutti di pensiero oggi, a migliaia d'anni di distanza: si pensi alla teoria della *trascendenza* dell'Altro nel pensiero di Lévinas. Tutto ciò ha creato certamente un enorme problema teorico e anche religioso, come dimostrano i nu-

merosi tentativi di aggirare il dato grammaticale da cui – ma non solo da cui – derivano conseguenze così dirompenti. Il principale fra questi tentativi è la teoria costante dell'ermeneutica cristiana, a partire dai Vangeli, di vedere queste dichiarazioni semplicemente come anticipazioni dell'annuncio cristiano. La dimensione storica sarebbe riservata alla persona del Figlio, ma tutto il suo dramma sarebbe già anticipato in quel che si definisce, non a caso "antico" Testamento. Il punto nel pensiero ebraico è del tutto diverso: è l'identità stessa del divino che è a-venire, che si modifica e si arricchisce in relazione alle vicende degli esseri umani e, in particolare, del popolo ebraico. Questa impostazione costituisce anche una via d'uscita dal paradosso della preghiera, che ho discusso in Volli 2012: un Dio aspettualmente perfetto non potrebbe cambiare le Sue decisioni in seguito alle richieste degli uomini, perché queste sarebbero eternamente fissate e, per definizione, le migliori possibili.

CAPITOLO IX

ZEKER

Per una semiotica della memoria teologico-politica

1. Memoria sociale

“Memoria” è “capacità di conservare e rievocare mentalmente le esperienze passate, di riconoscerle come tali e di collocarle nello spazio e nel tempo”. Così per il dizionario Gabrielli on-line. Per il dizionario etimologico Pianegiani, la “facoltà di ritenere e riprodurre i pensieri primitivi senza che rimanga o ritorni l’occasione che li suscitò”. Non entrerò qui nel merito assai problematico di questa e altre definizioni, se non per precisare che intendo distinguere fra l’esercizio *individuale* di questa capacità, o facoltà di ricordare, che è un tipico argomento della psicologia, e la sua dimensione *collettiva*, che può interessare maggiormente la semiotica: mi propongo di occuparmi esclusivamente di quest’ultima. Vedremo inoltre che lo schema temporale della memoria appare in certi casi assai più *complesso* di quel che dicano le definizioni standard.

Che ci sia una *memoria collettiva* è un’acquisizione ormai non più recente, ma forse ancora non del tutto elaborata. Il luogo più significativo di questo lavoro è l’opera di Maurice Halbwachs [1925, 1941, 1950]. Più che in ambito propriamente sociologico, questa nozione è stata infatti sviluppata di recente, fra gli altri, soprattutto da un saggista di formazione egittologica come Jan Assmann [1992, 2000]. Vi è poi

una chiara pertinenza antropologica della nozione di memoria, che, per esempio, è ben presente nella distinzione che fa Claude Lévi Strauss fra società “calde” e “fredde” (1962: 254, a titolo esemplificativo). E naturalmente vi è da sempre una riflessione sulla memoria da parte della storiografia e della sua teoria; ma in genere la storia diffida della memoria individuale e collettiva, privilegiando i documenti, con la recente eccezione, spesso peraltro piuttosto ideologica, della cosiddetta “storia orale”: per esempio Passerini 1978; Bermani 1999; ma vedi anche Yerushalmi 1982.

La memoria storica, secondo Halbwachs, è un ricordo collettivo che perdura, o piuttosto *viene fatto perdurare*, nell'interesse di un gruppo: di solito il gruppo stesso che collettivamente ricorda. La sopravvivenza dei gruppi in quanto tali, infatti, è legata alla loro capacità di dare ragione di sé, dunque di fare memoria. Il futuro dipende dal passato, dalla sua rammemorazione o ricreazione¹. Pertanto, la memoria comprende sempre *due temporalità*: quella che si riferisce all'evento ricordato, a sua volta articolata fra la sua durata narrativa interna e la sua collocazione storica, e quella del ricordare, spesso concentrata in una data ricorrenza o in un luogo monumento, convenzionalmente dedicati all'attività rammemorativa. Vi sono inoltre *due distinte significazioni* corrispondenti, quello dell'evento e quello del ricordo. Fare memoria della *Shoah* oggi non significa solamente estendere la conoscenza del genocidio

¹ Non mi pongo qui il problema dell'adeguatezza, esattezza e veridicità della memoria, e al contrario della sua eventuale manipolazione o invenzione [Hobsbawm e Ranger, a cura di, 1983]: trattasi di tutt'altro tema, di pertinenza in primo luogo della ricerca storica, ma semioticamente assai rilevante.

nazista dell'ebraismo dell'Europa orientale, ma impegnarsi “perché non accada più”. Ricordare collettivamente qualcosa ha un senso ulteriore rispetto a ciò che è ricordato: può, ad esempio, servire a produrre un senso di comunanza, stabilire la legittimità di un'istituzione, fondare nel passato degli antagonismi presenti e così via.

Senza entrare nella discussione molto intricata su questo tema, è evidente che, dal punto di vista semiotico, la memoria collettiva va considerata come la produzione di un effetto di senso o di un duplice senso: sul piano enunciazionale il senso della pratica del ricordo e sul piano enunciativo il senso di ciò che è ricordato. Sul piano enunciativo, il ricordo collettivo, essendo sociale e non solo individuale, ha per definizione una dimensione pubblica, perciò deve essere tipicamente consolidato in un testo o discorso o pensiero *riportato* e dunque a sua volta *testualizzato*. Sul piano enunciazionale, l'effetto di memoria è spesso prodotto dall'*uso* pubblico di testi il cui contenuto enunciativo è l'evento da ricordare, ma talvolta anche da *pratiche testualizzate*, cioè corsi d'azione sufficientemente fissati per far sì che il loro contenuto sia trasmesso con sicurezza, almeno finché la pratica perdura. Spesso questi due dispositivi che attivano memoria collettiva, testo e pratica sono integrati in quell'attività molto particolare che è una *lettura*, più o meno pubblica, ritualizzata, eventualmente accompagnata da altri elementi liturgici. Le cerimonie civili e, soprattutto, quelle religiose di moltissime società sono l'esempio più ovvio di questo meccanismo. Ne vedremo degli esempi peculiari in seguito.

La pratica pubblica della memoria, nelle sue diverse forme, è diffusa a tutti i livelli della vita sociale ed è importantissima nell'autodefinizione di identità collettive e condivise, ciò che – certamente sulla base dell'esempio dell'antropologia – i

semiologi sono stati abituati a chiamare, dopo Jurij Lotman, “cultura”: “*memoria non ereditaria della collettività*” (Lotman e Uspenskij 1971: 43). È un concetto che meriterebbe una discussione critica approfondita impossibile da condurre qui. Rimando alla distinzione sottolineata con forza da Anna Maria Lorusso (2010)² fra un uso “sostantivale” e uno “aggettivale” del concetto di cultura: utile e operativo il secondo (per esempio nella caratterizzazione di regole, memorie, contenuti, identità, opposizioni *culturali*), mentre il primo è difficile da sostenere e ancor più da precisare rigorosamente. Quante “culture” per esempio, vivono oggi nella competenza culturale di un italiano tipico e che rapporti hanno fra loro? Quella italiana, quella europea, quella di un partito, quella di una religione, di una città, di una professione, di una generazione, eccetera.

Mi limito a indicare che nella costruzione di una “cultura” o struttura culturale, il processo che Assmann (1992: 99-128) chiama “etnogenesi” o nella sua sopravvivenza, *i meccanismi di memoria collettiva sono fondamentali* e vanno dunque esaminati con cura, cercando di distinguere i due livelli in gioco, nella misura in cui si lascino distinguere e, invece, non si intreccino appositamente per consolidarsi. Ne vedremo degli esempi.

Nel seguito mi occuperò di alcuni tra questi meccanismi nella competenza culturale ebraica classica, quella che troviamo espressa nella *Torah* e nell'autocomprensione di questa struttura culturale che si esprime successivamente in pratiche liturgiche, commenti e narrazioni, insegnamenti e teorizzazioni. Trattando di meccanismi di memoria non considero pertinente a questa analisi l'immenso accavallamento di ipotesi

che dal Seicento a oggi si è accumulato intorno alle modalità di composizione del testo biblico³. Comunque sia andata la sua scrittura (e il labirinto delle ipotesi che si contraddicono a vicenda senza raggiungere un consenso stabile fa pensare che non sia possibile decidere questo punto), quel che interessa il semiologo è solamente il testo in nostro possesso e il modo in cui il suo senso si è progressivamente arricchito nella ricezione entrata in questo canone culturale. Sulle intenzioni, le date e i soggetti della sua composizione “*hypothesis non fingo*”.

2. *Zakhor*

Esaminiamo in primo luogo la tematizzazione della memoria nel nucleo canonico della Bibbia ebraica, la *Torah*, cioè i cinque libri di Mosè. La parola “memoria”, espressa dalla radice *z-kh-r*, viene citata nella *Torah* numerose volte (364, secondo la concordanza di *Html Bible*), esprimendo in varie forme verbali e nominali il concetto di “ricordare”, “menzionare”, “mettere in evidenza”. Essa assume anche secondo un legame etimologico, che a noi appare strano, ma che nella logica biblica risulta invece incontestato, ossia l'altro senso lessicale di “maschio” e “maschile”. Non si tratta di un caso o di un'omonimia, ma proprio *della stessa parola*: la duplicità di senso è spiegata dalla tradizione ermeneutica con il fatto che gli uomini sarebbero più vistosi e le loro azioni più memorabili oppure perché sono loro il principale veicolo della memoria. Entrambe le spiegazioni, naturalmente insoddisfacenti per noi, ma espressione di una certa organizzazione culturale, sono diffuse.

² A sua volta tratta da Appadurai [1996: 27-28].

³ Per un riassunto dell'ultima parte di questo gigantesco dibattito rimando a Nicholson [1998]; per una critica radicale, a Cassuto [1941].

Questa radice è usata però soprattutto nel senso di memoria, ma nella sua semantica emergono immediatamente due caratteristiche piuttosto diverse dalla nozione corrispondente a cui siamo abituati noi oggi, assieme a una terza, più radicale, di cui parleremo in seguito. In primo luogo *z-kh-r* è usata per esprimere *relazioni quasi sempre sociali e prevalentemente asimmetriche*; in secondo luogo si riferisce sempre ad *azioni da compiere*: la memoria nella *Torah* non è fine a se stessa, celebrativa, meramente identitaria, ma sempre *la'asòt*, “per fare”. Vi è conseguentemente una forte tensione fra memoria e storia, la quale si esprime in ebraico secondo una strategia oggettivante con una parola che significa “generazioni”: *toledòt*⁴. Altra cosa, distinta, sono gli annali (*Divrè ha-yamim*), i “fatti quotidiani”, come suona in ebraico il titolo dei libri delle “Cronache” che possono avere valore morale. Questa tensione è presente anche nella cultura moderna e vi riflette Halbwachs (1950), ma possiede una sua specifica forma ebraica, su cui è importante il libretto dello storico Yosef Hayim Yerushalmi (1982), significativamente intitolato proprio *Zakhor*.

Torniamo alla memoria nella *Torah* e alla sua *dimensione asimmetrica*. Sul piano delle relazioni sociali, la prima modalità della memoria è quella per cui i potenti si ricordano pubblicamente degli umili che sono in difficoltà, compiendo delle azioni significative per aiutarli: lo fa Dio con gli abitanti dell'arca (*Genesi VIII,1*) per liberarli; con Abramo, prima di salvare suo cugino Lot dalla distruzione di Sodoma e Gomorra (*XIX,29*); con Rachele per darle una discendenza (*XXX,22*). Ma anche il coppiere del Faraone al momento buono ritrova la

memoria di Giuseppe che langue in prigione (*Genesi XLI,9*), eccetera. In tutti questi casi la memoria prelude alla concessione di benefici concreti richiesti in precedenza.

Nell'altra direzione, vi è una seconda modalità: il ricordo è presupposto di cura e osservanza dei comandamenti, dunque è volto verso un obbligo superiore, una fedeltà. Questo è il significato fondamentale e spesso esso è espresso in maniera imperativa. Uno dei primi precetti imposti dalla *Torah* al popolo di Israele è il comando di *ricordare* la liberazione dell'Egitto con un dispositivo materiale: “un *segno* sulla mano” e “un *memoriale* fra gli occhi” (*Esodo XIII,9*) che è conservato ancora oggi dalla liturgia ebraica nella forma dei filatteri⁵. Esso è a sua volta ricordato nella principale azione liturgica dell'ebraismo, lo *Shema' Israel*, “ascolta – ossia, anche, ricorda –, Israele”, che in realtà è più una proclamazione di memoria che una preghiera⁶. Allo stesso modo, è comandato il *ricordo* del sabato “per

⁵ Questo è uno dei più formalizzati fra i numerosi segni che l'ebraismo istituisce sul corpo individuale per garantire la memoria collettiva. Il primo è la circoncisione, in ebraico *brit milà*, che si può tradurre come “parola del patto” (con il Signore), ossia, in qualche modo, una sua trascrizione. Un altro segno sono gli “*tzitzit*”, le frange che la *Torah* impone agli ebrei di portare agli angoli dei vestiti (oggi su indumenti appositi, i *tallit*) “per ricordare i precetti”, prescritto in un brano (*Numeri XV,37-41*) contenuto anch'esso nella liturgia dello *Shema' Israel*. Di “ricordo” si parla anche a proposito dell'abito del sommo sacerdote descritto dalla *Torah*, che contiene i nomi delle tribù incise su apposite placche e spalline (*Esodo XXVIII,12 e XXIX*). Fra l'altro, oltre al rispetto per lo spazio del divino, ha una funzione di ricordo dell'identità anche l'uso del copricapo maschile, codificato solo dopo l'epoca della *Torah* e anche del *Talmud*.

⁶ Il nesso fra ascolto, memoria e azione è enfatizzato dalla risposta del popolo ebraico alla Rivelazione del Sinai “faremo e ascolteremo” (*Esodo XXIV,7*), commentato in una celebre lezione talmudica da Emmanuel Levinas (1968, II).

⁴ Su questa terminologia è preziosa la riflessione di Léon Askenazi “Manitou”: <http://ghansel.free.fr/toledot.html>.

santificarlo”, nella prima versione del *Decalogo*, in *Esodo XX,8*. Tale obbligo di “ricordare” nella seconda versione, quella di *Deuteronomio V,12*, diventa “osservare”; ma, secondo una tradizione rabbinica, che viene richiamata a ogni liturgia sabbatica, questi due comandi “ricorda” (*zakhòr*) e “osserva” (*shomèr*) furono espressi nella rivelazione del Sinàì “in una sola parola” e, dunque, i loro significati vanno fusi. Ricordare davvero un ordine, un precetto, un contratto, un’invocazione, significa rispettarla, assecondarla, eseguirla. La memoria si realizza davvero soltanto nell’azione.

Molti altri precetti sono espressi nella forma del ricordo: un ordine permanente, un principio morale, un’istituzione sociale devono essere sempre “ricordati” per poter essere messi in atto a tempo debito. È il principio dell’identità culturale, cioè la conservazione di atteggiamenti e norme in attesa della loro effettiva utilizzazione. L’aspetto caratteristico della versione ebraica di questa mossa fondativa della cultura è il suo radicamento in una doppia relazione memoriale sull’asse verticale del sacro: dall’alto in basso come ordine, dal basso in alto come ricordo delle richieste e, dunque, aiuto. Fra queste due memorie direzionali vi è infatti una correlazione, espressa con molta forza, oltre che nello stesso *Shema* (“se ascolterete i Miei precetti [...], Io darò pioggia alle vostre terre a suo tempo [...]”, *Deuteronomio XI,13-14*), ancor più chiaramente in un verso di *Isaia* (XLIV,21): “Ricorda queste cose, o Giacobbe, o Israele, perché tu sei Mio servo, Io ti ho formato; tu sei il Mio servo, o Israele, non sarai da Me dimenticato”.

Il ricordo degli obblighi del fedele è dunque la condizione perché egli “non sia dimenticato”, cioè perché vi sia nei suoi confronti duratura benevolenza divina. Del resto, molte volte (per esempio, in *Esodo XXXIV,7*) Dio assicura di ricor-

dare i meriti “per mille generazioni” e di punire le colpe “solo per tre o quattro”. In cambio delle mille generazioni di benevolenza, vi è però l’ammonizione: “Ricordatevi sempre del Suo patto, della parola da Lui comandata per mille generazioni” (1 *Cronache XVI,15*).

Vale la pena di citare qui, infine, il caso in cui il ricordo stesso è un beneficio che può essere concesso o negato, come vedremo in seguito. Si legge in *Isaia LVI,5* una promessa di ricordare “tutti coloro che osserveranno i Miei sabati” con “un posto e un nome” – letteralmente, “una mano e un nome” (*Yàd va-shem*) –, espressione secondo cui è stato intitolato il museo-memoriale della *Shoah* di Gerusalemme: “Io darò loro, nella Mia casa e dentro le Mie mura, un posto e un nome (*Yàd va-shem*), che avranno più valore di figli e di figlie; darò loro un nome eterno, che non perirà più”.

Una terza modalità del ricordo riguarda, invece, non norme ma fatti avvenuti. Il ricordo è comandato e deve essere mantenuto, anche se non è fine a se stesso, ma posto come fondamento dell’ulteriore rete di obblighi e di memorie che li tengono vivi. Mosè dice al suo popolo in *Esodo XIII*: “Ricordatevi di questo giorno, nel quale siete usciti dall’Egitto, dalla casa di schiavitù”. Significativamente ne ribadisce immediatamente l’obbligo conseguente di non mangiare pane lievitato, in ricordo del fatto che così si fece allora: un dispositivo memoriale/identitario pratico. In uno degli ultimi discorsi, ammonisce poi come segue: “Ricorda ciò che l’Eterno, il tuo Dio, fece a Miriàm durante il viaggio, dopo che usciste dall’Egitto”. Si tratta della punizione per la maldicenza: il ricordo, dunque, serve come ammonimento esemplificativo e comportamentale. La versione più generale di questa modalità è espressa in *Deuteronomio XXXII,7*: “Ricorda i giorni antichi, considera

gli anni delle molte età passate, interroga tuo padre, ed egli te lo annuncerà, i tuoi vecchi ed essi te lo diranno”. Anche in questo caso si tratta di un ricordo che deve servire a rinnovare la memoria dei precetti. In generale, la memoria, in questo terzo senso, è dunque funzionale al secondo.

È d’interesse confrontare quest’idea pratico/correlativa del ricordo con l’idea greca della memoria, come si esprime nei celeberrimi brani delle storie di Erodoto e Tucidide:

Questa è l’esposizione della ricerca di Erodoto di Alicarnasso, affinché né i fatti dagli uomini vengano ignorati con il tempo né le opere grandiose e meravigliose, compiute sia dai greci, sia dagli stranieri, perdano gloria. [Erodoto, *Storie*, I, 1];

E comincerò dagli antenati: è giusto, e in pieno accordo con la circostanza presente, che si tributi a essi l’onore del ricordo. Questo paese fu l’immutata dimora, nella vicenda di generazioni infinite, dello stesso popolo, il cui coraggio l’ha trasmesso a noi libero. Sia lode a loro: ma ancor più viva ai nostri padri che a prezzo di fatiche e rischi ampliarono l’originale ereditario dominio fino ai limiti d’oggi, e tale lo lasciarono a noi. [Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, II, 36,1].

Non potrebbe esservi distanza maggiore sul senso e il funzionamento della memoria, per i greci finalizzata alla gloria individuale e collettiva⁷, scopo supremo della vita in quan-

⁷ Si veda, per esempio, questa analisi di Arendt [1969], sempre molto consonante con l’ideologia greca e in genere piuttosto inconsapevole della tradizione di pensiero ebraica [1958: 103]: “La radice comune di filosofia e politica è dunque la ricerca della immortalità, nel senso che entrambe derivano dallo stesso desiderio, dal desiderio dei mortali di diventare immortali, ovvero, perché ciò è impossibile, di partecipare alla immortalità. In origine questa condivisione era conferita dalla fama, *kleos*: essa è con-

to sola possibile immortalità autentica. Diversamente, per il mondo ebraico la gloria (*kavòld*, *tifferah*) in senso proprio appartiene solo al divino. *Kavòld* è addirittura il modo standard di indicare la presenza divina (per esempio *Esodo XXIV, 16-17* e soprattutto *XXXIII, 18-22*), mentre *tiféret* diventa nella *Qabbalah* il nome di una delle emanazioni o *sefiròt*.

3. ‘Amalek

Un caso a parte, e particolarmente paradossale, di presenza esplicita della memoria collettiva è dato dall’episodio di ‘Amalek, una tribù cui la *Torah* attribuisce discendenza da Esaù che, sempre secondo la *Torah*, assalì a tradimento il popolo ebraico appena uscito dall’Egitto. Da allora ‘Amalek è rimasto nella tradizione ebraica come il prototipo di coloro che cercano di distruggere Israele: per esempio, nell’episodio di Ester, il ministro plenipotenziario Hamàn, che orchestra un genocidio contro gli ebrei, viene descritto come un amalecita. In *Deuteronomio XXV* si legge:

17 Ricordati di ciò che ti fece ‘Amalek lungo il cammino, quando usciste dall’Egitto: **18** come ti venne incontro per via, attaccando alle spalle tutti i deboli che venivano per ultimi, quando tu eri stanco e sfinito, e non ebbe alcun timore di Dio. **19** Quando dunque l’Eterno, il tuo Dio, ti darà requie dai tuoi nemici tutt’intorno nel paese che l’Eterno, il tuo Dio, ti dà in eredità da occupare, cancellerai il ricordo di ‘Amalek di sotto al cielo; non te ne scordare!

cessa allo straordinario, eccellente nel senso della *arete*. Il criterio è sempre la grandezza: ciò che è straordinario appare a tutti con la chiarezza della luce del giorno; la grandezza è qualcosa che viene esposta, una qualità oggettiva, distinguibile in maniera ovvia”.

Anche in questo caso il ricordo è la prescrizione di un precetto da eseguire, assieme alla memoria stessa. Ma il precetto consiste nel dimenticare⁸! È evidente il contrasto con l'espressione di Isaia, citata sopra: se la conservazione della memoria è un premio per l'osservanza dei precetti, l'oblio è una punizione definitiva. La *damnatio memoriae* non è certamente un provvedimento raro nell'antichità e neanche nel mondo contemporaneo⁹, ma essa parte normalmente proprio dal *non nominare* gli eventi e i personaggi che si vogliono far dimenticare. Qui avviene il contrario. Vi è un evidente ossimoro pragmatico nel comando di "ricordarsi di dimenticare". Esso, tuttavia, è reso praticabile dalla condizione che lo accompagna: solo una volta stanziato Israele nella sua Terra e solo quando non sarà più assalito dai suoi nemici, dunque in un tempo visto come lontano e magari al di là della storia, nella zona transtemporale del messianesimo, la dimenticanza dovrà essere realizzata; oppure semplicemente avrà luogo. Il versetto al futuro si può leggere tanto come un ordine quanto come una promessa: in quest'ultimo caso, della "requie dai tuoi nemici", cioè della pace, dello *shalom* così spesso nominato nella liturgia ebraica e promesso dalla divinità, farà parte perfino la cancellazione del ricordo del persecutore¹⁰.

⁸ La dimenticanza o l'oblio è un tema simmetrico a quello della memoria, che però non si identifica con esso. Rimando a [Yerushalmi, a cura di, 1988] e in particolare ai saggi di Yerushalmi stesso sulla triplice dimenticanza della *Torah* nella storia ebraica, come pure a quello di Nicole Loraux sull'amnesia come amnistia nella concezione classica greca.

⁹ Per una serie di casi esemplari di cancellazione dalla documentazione visiva, rimando a Jaubert 1993.

¹⁰ Ma vi è anche un'interpretazione più diretta: "Naiveté and amnesia always favor the aggressors, the Amalekites in particular. The Amalekites wanted

Per ora, invece, non resta agli ebrei che il compito di conservare il *paradossale ricordo di una cancellazione futura*: segno di lutto per le perdite dei "deboli che venivano in ultimo", ammonimento a non abbandonare la vigilanza e, infine, escatologica promessa di quiete. La cosa è ancora più chiara nella versione parallela di *Esodo XVII*, dove il compito della *damnatio memoriae* viene assegnato direttamente al divino in un tempo futuro non determinato. Nel frattempo, però, questo ricordo deve essere mantenuto addirittura con un libro:

13 Perciò Giosuè sconfisse 'Amalek e la sua gente, passandoli a fil di spada. **14** Poi l'Eterno disse a Mosè: "Scrivi questo fatto in un libro, perché se ne conservi il ricordo, e fa' sapere a Giosuè che Io cancellerò interamente di sotto al cielo la memoria di 'Amalek". **15** Mosè costruì quindi un altare, al quale pose nome: "L'Eterno è la mia bandiera"¹¹; e disse: **16** "La mano è stata alzata contro il trono dell'Eterno, e l'Eterno farà guerra ad 'Amalek di generazione in generazione".

to wipe out an entire people, memory and all; amnesia completes that undone job. Ingenuousness leads to lowering the guard, which encourages attempts at repetition. One of the classic evasions undergirding naivete is the claim that Amalek is long since gone. Only "primitive" people are so cruel, only madmen or people controlled by a Svengali/Hitler type would do such terrible things. The mitzvah of Zachor is a stern reminder that Amalek lives and must be fought. [Rabbi Irving Greenberg 1988: 244].

¹¹ Vale la pena di sottolineare qui come sia normalmente tradotta come "bandiera" o "insegna" la parola ebraica *ot*, che significa però anche "segno", "lettera" e "miracolo" (per esempio quello delle piaghe d'Egitto), cioè qualcosa di fortemente significante. È suggestiva l'idea che Mosè, forse preparandosi a resistere alle future interpretazioni freudiane delle sue azioni, abbia lasciato qui il messaggio che il Signore fosse il solo significante adeguato ai suoi occhi.

Al di là della dialettica di memoria e oblio, ciò che colpisce in questa versione è il particolare della scrittura e del libro. Come ho mostrato altrove (Volli 2009), la struttura di senso che la Bibbia ebraica assegna alla nozione di libro (e dunque implicitamente anche a se stessa) è esattamente analoga a quella della memoria di cui stiamo discutendo: fissare qualche cosa che accade in vista dell'azione. Il rapporto si vede molto bene nell'episodio del re Giosia (*2 Re XXII e XIII*), in cui assistiamo all'ideale terza tappa dopo la memoria e l'oblio, la rimemorazione o, per dirla in termini freudiani, "il ritorno del rimosso":

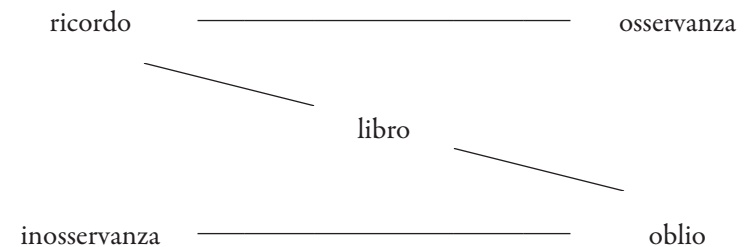
XXII,8 Allora il sommo sacerdote Chilchia disse a Safan, il segretario: "Ho trovato nella casa del Signore il libro della Legge". E Chilchia diede il libro a Safan, che lo lesse. **9** Safan, il segretario, andò a riferire la cosa al re, e gli disse: "I tuoi servi hanno versato il denaro che si è trovato nella casa, e l'hanno consegnato a quelli che sono preposti ai lavori della casa del Signore". **10** Safan, il segretario, disse ancora al re: "Il sacerdote Chilchia mi ha dato un libro". E Safan lo lesse in presenza del re. **11** Quando il re udì le parole del libro della Legge, si stracciò le vesti.

E di conseguenza:

2Re XXIII,1 Allora il re mandò a chiamare presso di sé tutti gli anziani di Giuda e di Gerusalemme. **2** Il re salì alla casa del Signore, con tutti gli uomini di Giuda, tutti gli abitanti di Gerusalemme, i sacerdoti, i profeti e tutto il popolo, piccoli e grandi, e lesse in loro presenza tutte le parole del libro del patto, che era stato trovato nella casa del Signore. **3** Il re, stando in piedi sul palco, fece un patto davanti al Signore, impegnandosi a seguire il Signore, a osservare i Suoi comandamenti, i Suoi precetti e le Sue leggi con tutto il cuore e con tutta l'anima, per mettere in

pratica le parole di questo patto, scritte in questo libro. Tutto il popolo acconsentì al patto.

Dunque, il libro qui, come più tardi con 'Ezra, è il mezzo per far ripartire il corretto funzionamento del circuito "memoria – osservanza", cioè per passare dall'inazione dovuta alla smemoratezza fino alla giusta azione motivata dal ricordo, secondo una sorta di percorso semiotico modificato dall'intervento improvviso di un fattore esterno, il libro ritrovato o riscoperto:



4. Libri

La tradizione ebraica è acutamente consapevole dell'importanza del dispositivo testuale per organizzare la memoria attiva, cioè l'osservanza. Il libro, e il rito della sua lettura, sono al centro della liturgia ebraica, con la scansione settimanale della lettura della *Torah*, affidata a "chiamate" (letteralmente "salite", *'alyòt*) dei singoli fedeli, che la leggono (oggi spesso sostituiti da un lettore esperto) da un esemplare esclusivamente liturgico del testo, scritto a mano con modalità particolari, su un rotolo di pergamena idealmente uguale all'originale. Il

passaggio dei ragazzi alla maggiore età è sancito proprio dalla prima lettura rituale, che li inserisce nel numero degli adulti validi per il *quorum* minimo necessario per la piena attività liturgica. Quest'attività ininterrotta e distribuita di rilettura del testo della *Torah*, insieme allo studio del suo complemento "orale", ovvero il *Talmùd*, "riassume tutte" le attività virtuose (*Peah* I,1) perché "porta all'azione" (*Kiddushin* 40b), facendo di tutta la vita religiosa ebraica un dispositivo memoriale funzionante attraverso il testo. Ma anche questa attività rammemorativa del testo non va considerata fine a se stessa, bensì deve stabilire diritti e doveri, "portare all'azione". Un caso emblematico di tale atteggiamento è un celebre commento del più insigne commentatore della *Scrittura*, Rashì. Com'è abitudine nel mondo ebraico, le sue glosse seguono il testo versetto dopo versetto. La prima fra queste, che riguarda l'inizio solenne della Creazione ("In principio creò Dio il Cielo e la Terra) dice [Rashì 1985: 3]:

In principio - Rabbì Yitzkhàq disse: La *Torah* avrebbe dovuto aver inizio con "Questo sarà per voi il primo dei mesi" (*Esodo* XII,2), che è il primo comandamento dato a Israele. Per quale ragione inizia allora con il racconto della Creazione? Perché sta scritto "Ha mostrato al Suo popolo la potenza delle Sue opere, al fine di poter dare loro l'eredità delle nazioni" (*Salmi CXI,6*). Infatti, se i popoli del mondo dicessero a Israele "Voi siete dei predoni, perché avete preso con la forza le terre appartenenti alle sette nazioni". Potrebbero replicare loro "Tutta la terra appartiene al Santo, benedetto Egli sia: è Lui che l'ha creata e l'ha data a chi parve giusto ai Suoi occhi. Con un atto della Sua volontà egli l'ha tolta loro e l'ha data a noi".

Al di là della sua sconcertante attualità, questo brano è interessante dal punto di vista teorico. Il libro dovrebbe aprirsi, secondo il maestro non ben identificato citato da Rashì (alcuni ritengono fosse suo padre), solo con il primo precetto collettivo specificamente dato ai figli di Israele in *Esodo* XII,1-2. Altri comandamenti sono ben precedenti nel testo, come il primo dato a tutta l'umanità attraverso Adamo ed Eva "crescete e moltiplicatevi", o quello della circoncisione, dato ad Abramo e ai suoi eredi. Ma questo è il primo che vale per tutti e solo gli ebrei. All'ebraismo medievale doveva sembrare ovvio che il libro dovesse partire di qui, dal primo precetto, come se tutta la narrazione precedente fosse superflua. È un punto strano ai nostri occhi, ma che Rashì accetta senza discutere. Ciò, del resto, coincide perfettamente con quel che abbiamo detto prima della memoria: se un libro è uno strumento di memoria collettiva, il suo valore sta in ciò che ricorda di fare.

Dunque, perché il libro inizia molto prima o, in altri termini, a che cosa serve la storia? Per Rashì, naturalmente, la Creazione non è mito, ma storia e, specificamente, il suo inizio. Essa ha il senso di stabilire dei *precedenti*, dunque dei diritti, delle condizioni collettive che si possano invocare. Per usare un termine molto di moda dopo Schmitt 1927 e Taubes 1983, ma, in realtà, dopo Spinoza, la memoria in questa tradizione religiosa ha un carattere teologico-politico (Assman 2000: 5-24), non solo nel senso ovvio per cui la costituzione della tribù di Giacobbe in "popolo" ebraico, la sua occupazione della "Terra di Canaan" e la forma della sua struttura sociale politica e culturale sono affidati a un fondamento teologico, ma anche in quello molto meno evidente per cui la forma del testo teologico fondamentale che giustifica questi eventi po-

litici, la *Torah*, è interrogata rispetto alla sua funzionalità nei loro confronti. Il nesso non è solo di *giustificazione* dall'alto in basso, ma anche di *pertinenza* dal basso in alto.

5. Seder

Questo doppio percorso teologico-politico si vede in maniera particolarmente nitida nel principale rito pasquale chiamato *séder* (ordine), che consiste in una cena rituale, preceduta da una rievocazione della liberazione dell'Egitto. Si tratta di una pratica universale nel mondo ebraico, estremamente codificata e costante nel tempo e nello spazio (a parte alcune varianti delle diverse tradizioni liturgiche, ben codificate anch'esse), che era certamente già fissata prima del terzo secolo e.c.ed è da poco dopo racchiusa in un testo, la *Haggadah*, che funziona al contempo come narrazione/testo di preghiera e come partitura del proprio svolgimento¹². Il *séder* (la pratica) o la *Haggadah* (il testo matrice di questa pratica) è composto di quindici atti rituali organizzati in una successione precisa, oltre che del pasto anche di benedizioni, lavaggi delle mani, canti di salmi, bocconi di cibo rituale consumati in momenti ben definiti, nonché di un "racconto" (*maggid*), il quale a sua volta è in realtà un testo molto complesso e intrecciato di commenti, di storie dentro la storia, di affermazioni teologiche assai forti

¹² Per intenderci, con lo stesso carattere composito di un testo teatrale con didascalie, di uno spartito musicale complesso o di un messale. L'edizione italiana migliore della *Haggadah* è [Bonfil 1962], il commento più interessante [Segre 2001]. Come testimoniano anche i Vangeli, la pratica è certamente più antica della sua testualizzazione. La più importante testimonianza delle sue origini è, in un luogo, nel *Talmud* (*Pesachim* 116a).

(per esempio, si sottolinea che Dio in persona e nessun altro, "non un messo, non un angelo", ha compiuto la liberazione dall'Egitto, sottovalutando con ciò il ruolo di Mosè, ma anche attribuendo all'Eterno la responsabilità diretta delle piaghe). Nel racconto compare quel breve riassunto di storia ebraica (solo i versetti dal 5 all'8 che forse, non per caso, è sistemato nel *Deuteronomio* proprio dopo la storia di 'Amalek che ho citato, ma nel contesto di un'altra festa, *Sukkot*), contenente una serie vertiginosa di futuri ipotetici, da leggersi senza dubbio nel senso teologico-politico indicato sopra con Rashi¹³:

1 Quando sarai entrato nel paese che il Signore, il tuo Dio, ti dà come eredità e lo possederai e lo abiterai, **2** prenderai delle primizie di tutti i frutti del suolo da te raccolti nel paese che il Signore, il tuo Dio, ti dà, le metterai in un paniere e andrai al luogo che il Signore, il tuo Dio, avrà scelto come dimora del Suo Nome. **3** Ti presenterai al sacerdote in carica in quei giorni, e gli dirai: "Io dichiaro oggi al Signore tuo Dio che sono entrato nel paese che il Signore giurò ai nostri padri di darci". **4** Il sacerdote prenderà il paniere dalle tue mani e lo deporrà davanti all'altare del Signore tuo Dio, **5** e tu pronuncerai queste parole davanti al Signore, che è il tuo Dio: "Mio padre era un arameo errante; scese in Egitto, vi stette come straniero con poca gente e vi diventò una nazione grande, potente e numerosa. **6** Gli Egiziani ci maltrattarono, ci oppressero e ci imposero una dura schiavitù. **7** Allora gridammo al Signore, al Dio dei nostri padri, e il Signore udì la nostra voce, vide la nostra oppressione,

¹³ È interessante ricordare che questo brano è stato spesso citato dagli studiosi protestanti dell'"Antico Testamento", sempre assetati di somiglianze con la tradizione cristiana, come il "Credo" ebraico, addirittura come il nucleo generativo rituale da cui avrebbe tratto origine lo sviluppo del testo della *Torah* [Nicholson 1998].

il nostro travaglio e la nostra afflizione, **8** e il Signore ci fece uscire dall'Egitto con potente mano e con braccio steso, con grandi e tremendi miracoli e prodigi, **9** ci ha condotti in questo luogo e ci ha dato questo paese, paese dove scorrono il latte e il miele. **10** E ora io porto le primizie dei frutti della terra che Tu, o Signore, mi hai data!" Le deporrai davanti al Signore Dio tuo, e adorerai il Signore, il tuo Dio; **11** ti rallegrerai, tu con il levita e con lo straniero che sarà in mezzo a te, di tutto il bene che il Signore, il tuo Dio, avrà dato a te e alla tua casa.

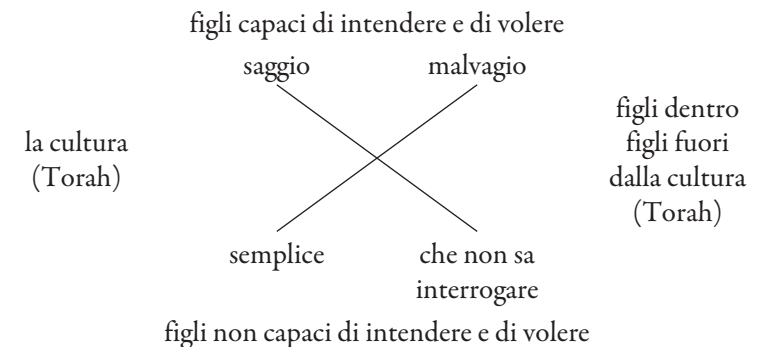
In un altro punto della *Haggadah* sono riportate delle domande sul significato della festa, attribuite alle figure di "quattro figli" [Bonfil 1962: 35-39; Segre 2001:74].

La *Torah* parla di quattro tipi di figli: il saggio, il cattivo, il semplice e colui che non sa porre domande: Il saggio cosa dice? Quali sono i precetti, gli statuti e le leggi che vi ha comandato il Signore nostro Dio? Tu gli spiegherai in risposta le regole di *Pesah*, fino alla proibizione di qualsiasi alimento dopo il termine del pasto con l'*Aficomèn*¹⁴, concludendosi il pasto con il sacrificio pasquale. Il cattivo cosa dice? Cosa è questa vostra cerimonia? Vostra, non sua. Come se si mettesse fuori dalla comunità degli altri ebrei. Tu gli risponderai provocatoriamente dicendogli: tutto ciò è per quanto il Signore fece per me quando uscii dall'Egitto. Dirai per me e non per lui, perché se fosse stato lì non sarebbe stato liberato. Il semplice cosa dice? Domanda: che succede? Gli risponderai: con la Sua potenza ci fece uscire il Signore dall'Egitto, dal luogo della schiavitù. E con colui che non sa porre le domande, apri tu il discorso, come è comandato nella *Torah*: ne parlerai a tuo figlio in quel giorno

¹⁴ Cioè un frammento di pane azzimo messo da parte all'inizio della cerimonia.

dicendogli: questo è per ciò che il Signore fece per me quando uscii dall'Egitto.

La cosa interessante è che i quattro figli sono tratti da luoghi diversi della *Torah* introdotti da altri futuri ipotetici: per il "saggio", "Quando tuo figlio ti chiederà" (*Deuteronomio VI,20-23*); per il "malvagio", "E quando i vostri discendenti vi chiederanno" (*Esodo XII,26-27*); per il "semplice", "E allorché un giorno tuo figlio ti chiederà" (*Esodo XIII,14*); per "quello che non sa interrogare", "poi tu spiegherai a tuo figlio in quel giorno" (*Esodo XIII,8*), che si situa, in realtà, prima del secondo e del terzo. Le figure nel testo originale non sono affatto personificate e contrapposte, ma, come mostra Anna Segre [2001:76], sono sistemate nella macchina memoriale del *séder* in un bel quadrato semiotico che tematizza un rapporto difficile e problematico con la cultura, un problema di memoria, proprio quello di cui il *séder* si propone di essere il rimedio:



Come e più di altre ricorrenze ebraiche (Hanukah, Purim o il digiuno del 9 di Av), la ritualità codificata nel *séder* di Pesah ha un carattere insieme memoriale e teologico-politi-

co, nel doppio senso ricordato sopra. Infatti la *Haggadah* non solo attribuisce alla sfera del divino la giustificazione/responsabilità degli eventi narrati e delle loro conseguenze¹⁵, ma in qualche modo finalizza al suo lavoro memoriale lo stesso testo sacro, modificandone quando è utile la struttura enunciazionale, come abbiamo visto per la narrazione dei quattro figli. Si pratica così una sconcertante ma sistematica piega temporale, che abbiamo ritrovato diversamente articolata, ma sostanzialmente simile, nell'episodio di 'Amalek come pure nel séder, nell'interpretazione di Rashì circa la Creazione e anche nella breve dichiarazione storica che caratterizzava l'offerta delle primizie. Il testo sacro, così come ci è stato tramandato, appare insomma già interessato all'uso memoriale che si farà di esso, prevede già in maniera esplicita la propria possibile lettura e perciò comprende al suo interno e prescrive l'interpretazione corretta degli episodi che narra¹⁶ al fine di giustificarne l'uso politico (o "etnogenetico"), per richiamare ancora la termino-

¹⁵ Si legge in un passo fondamentale della *Haggadah* [Bonfil 1962: 61]: "Il Signore ci fece uscire dall'Egitto": non per mezzo di un messo, non per mezzo di un *Saràf*, non per mezzo di un incaricato, ma il Santo, Benedetto Egli sia, Egli stesso con la Sua Maestà [...] 'attraverserò la terra d'Egitto': Io stesso, non il messo; 'colpirò ogni primogenito': Io, non il *Saràf*; 'farò giustizia di tutti gli altri dei dell'Egitto': Io non un incaricato; 'Io, il Signore': Io, nessun altro." Il commento degli antichi rabbini alla citazione biblica racchiusa fra virgolette, che proviene da *Esodo XII, 12*, sottolinea l'esclusiva e diretta responsabilità divina anche negli episodi più sanguinosi dell'uscita dell'Egitto e cioè dell'etnogenesi originaria di Israele. Si noti che in tutta la *Haggadah* non è mai nominato il principale "incaricato" di tale etnogenesi, Mosè.

¹⁶ Naturalmente questa particolarità può essere considerata da filologi interessati a studiare la formazione del testo come un indizio di revisione tardiva; ma dal punto di vista semiotico si tratta di una evidente *intentio*

logia di Assman [1992: 99-128]. La piega consiste qui in una sistematica assimilazione, temporale e semiotica allo stesso tempo, fra svolgimento dei fatti, narrazione e interpretazione. Se lo spazio lo permettesse, sarebbe utile mostrare qui l'esistenza di effetti analoghi in altri luoghi caratteristici della teologia politica di Israele. La piega teologico-politica è raddoppiata poi dalla piega ermeneutica, caratteristica del commento talmudico, per cui mi permetto di rimandare al capitolo precedente sulle prime parole della Torah.

Vi è una base metodologica tradizionale in questo trattamento così anticonvenzionale del tempo che si riassume nel detto "non vi è prima e dopo nella Torah (*Pesahim*, 6b). Esso è talvolta invocato da Rashì per spiegare incongruenze o difficoltà nella struttura cronologica della narrazione, ma ha un significato più profondo, al di là della diegesi del testo. Sul piano ermeneutico, consente di spiegare luoghi del testo accostandoli ad altri passi del tutto lontani¹⁷ e apparentemente incongrui. Ma dal nostro punto di vista questa concezione del tempo ha profonde conseguenze sulla nozione di memoria. Regolamentando e allo stesso tempo commentando il rito del

operis del testo così come ci si presenta, da accettare e studiare in quanto peculiare effetto testuale.

¹⁷ Per esempio, Rashì, subito dopo il punto citato sopra, traduce l'espressione "In principio creò" del primo versetto della Torah nel significato autoreferenziale "con la Torah creò", facendo riferimento a un'espressione dei *Proverbi* (VIII,22) in cui si afferma che la Torah è "il principio della sua via", cioè del cammino verso il divino. Il vertiginoso "strano anello" [Hoftatdter 2007] che si propone è sostenuto sulla base della ricorrenza della stessa espressione ai due capi opposti del canone delle Scritture ebraiche e, in particolare, il precedente è spiegato dal successivo. Per approfondimenti cfr. il primo capitolo di questo libro.

séder, il trattato talmudico (*Pesahim 116b*) spiega che “in ogni generazione chiunque si deve considerare come se egli stesso uscisse dall’Egitto”, e questo detto, secondo un altro strano anello, viene ripetuto durante il *séder*. La memoria, così intesa in senso teologico, secondo un’eternità che per definizione è “prepostera” (Kamewnetz 2001) non è dunque semplicemente un portare il passato nel presente, ma un accettare l’anticipazione del presente nel passato, come sua spiegazione, radice e fondamento.

CAPITOLO X LO SPAZIO SACRO DELLA *TORAH*, OVVERO IL *TOPISMO* EBRAICO

1. Premessa

Senza voler entrare qui in alcun modo nel merito della vastissima e millenaria discussione filosofica, geometrica o fisica sulla natura profonda dello *spazio* – se soggettivo, oggettivo a trascendentale, piatto o ricurvo, in crescita o stabile ecc. –, ci è comunque necessaria qualche precisazione terminologica iniziale. Userò in linea di massima questa parola per indicare la *rete di relazioni di coesistenza degli enti* nella sua forma più generale, cioè la base su cui la geometria traccia relazioni topologiche e metriche, la fisica individua campi, onde e particelle, l’evoluzione biologica e la percezione delle specie animali ricava diversi *ambienti*, nel senso di Uexekuell 1921.

È immediatamente chiaro da quel che ho detto che *dal punto di vista semiotico* quel che conta è *l’ambiente concreto*, non lo *spazio astratto* della geometria¹. Noi infatti abitiamo e conosciamo un *ambiente* (“Umwelt”) già marcato da un’organizzazione percettiva di natura biologica, che gli dà carat-

¹ In realtà, come vedremo subito, semioticamente pertinente è piuttosto la nozione culturale di luogo, non quella biologica di ambiente né quella geometrico/filosofica di spazio. Per ragioni di semplicità, avendola dichiarata esplicitamente, nel seguito di questo articolo mi permetterò di tralasciare questa distinzione e di parlare di spazi anche nel senso culturale.

teristiche topologiche (per esempio sopra/sotto; fra; dentro/fuori), metriche (grande/piccolo; vicino/lontano; di scala; ecc.); lo caratterizza con colori, odori e sapori che sono frutto dell'interazione fra i dati naturali e i nostri recettori; lo qualifica come umido o secco, luminoso o scuro, caldo o freddo, a seconda delle necessità del nostro organismo: tutti dati che non possiamo ignorare o valutare a piacere, perché la loro pertinenza è iscritta nella nostra struttura fisica e comporta immediate valorizzazioni biologiche, che sono connaturate alla nostra stessa evoluzione.

In realtà noi non viviamo neppure in questo *semplice* ma in realtà assai complesso ed esigente *ambiente biologico*, ma sempre in *luoghi* marcati culturalmente, delimitati e segnati dalla loro possibilità d'uso, dal loro "essere per". Luoghi percorribili o scoscesi, coltivabili o aridi, abitabili o deserti, ameni o sgradevoli, di lavoro e di piacere. E, infine, *luoghi del sacro*, luoghi in cui si rivela o si invoca la presenza e l'influenza del trascendente, così com'è concepito dalla società interessata e, magari, non da altre. Il fatto che la steppa appaia vuota e deserta ai nostri occhi di cittadini abitanti delle città occidentali, o che la foresta tropicale ci sembri così intricata calda e umida da apparirci inabitabile, mentre una strada trafficata rumorosa e oggettivamente pericolosa per inquinamento e rischi del traffico ci appaia "normale", dipende esattamente da questo. Parimenti, la ripartizione di attività fra luoghi definiti "strade", "piazze", "giardini", "mercati", "cucine", "camere da letto", "cantine" ecc dipende da convenzioni culturali profondamente radicate nella nostra identità collettiva. La competenza spaziale relativa fa parte dei saperi necessari per il pieno accesso alla condizione di adulto responsabile. Di questa competenza infine fa parte anche quel legame continuo fra spazi e narra-

zioni che permette di qualificare quelli a seconda del ruolo che svolgono in queste (Caviccioli 1997, 2002). È dunque la competenza sui *luoghi* del sacro in una specifica cultura, non sugli spazi o sugli ambienti, che interrogherò nel seguito di questo capitolo².

Prima di farlo è opportuno considerare però un'altra distinzione importante: quella fra *luoghi reali*, ambienti fisici effettivamente configurati in certi modi a seconda della semantica di una certa società; *luoghi virtuali*, configurazioni di certe porzioni di ambiente di solito bidimensionali, che sono *percepiti* come *simulazioni* o *rappresentazioni* dei luoghi reali (per esempio pitture e fotografie) o di luoghi possibili; e infine *spazi astratti*, cioè schemi di coesistenza fra realtà diverse su cui sono definite relazioni semantiche o anche matematiche, per esempio, gli spazi cartesiani di rappresentazione delle funzioni o gli schemi logici che rappresentano divisioni e congiunzioni fra certe categorie di enti, come gli alberi di Porfirio, i diagrammi di Venn o alcuni schemi che saranno usati nel seguito. Nel seguito prenderò in considerazione gli uni e gli altri.

2. Soglie del sacro

Il legame fra la nozione di luogo e l'ambito del sacro non è evidente a prima vista, eppure è importante già sul piano etimologico³. Le parole che indicano la santità e/o la sacralità in

² Anche se qualche volta, dove non vi è possibilità di confusione, accetterò locuzioni correnti e parlerò anche di spazi sacri.

³ "sacred c.1300, from pp. of obsolete verb *sacren* "to make holy" (early 13c.), from O.Fr. *sacer* (12c., from L. *sacrare* "to make sacred, consecrate," from *sacer* (gen. *sacri* "sacred, dedicated, holy, accursed," from O.L.

molte lingue implicano una connotazione di *separatezza*. Così è certamente in ebraico (Reymond 2001: 363-364), ma, con buona probabilità, anche in latino e in greco⁴. Di fatto il sacro e, soprattutto, il santo, che nelle lingue neolatine ne condivide l'etimologia, ha assunto un significato precipuo che non è mai semplicemente identificato con il divino o il numinoso, ma che, piuttosto, in qualche modo *lo circonda* oppure – come nel caso delle grandi religioni – ne circonda il contatto e *lo divide* dal resto del mondo *profano* (da *pro fanum* cioè “davanti al tempio”).

Fra sacro e profano si crea dunque è una *soglia*, una differenza che spesso è anche fisica. Naturalmente le forme del sacro possono essere le più svariate, come diversi i gradi della separazione. A noi interessa qui che questo sistema abbia comunque una natura spaziale, sia perché investe i luoghi e li *distingue*, sia perché spazializza, in un certo senso, anche ciò che non è luogo: che ci siano dei *tempi sacri* o, come dice piuttosto la tradizione ebraica, tempi *da santificare* (per esempio *Esodo XX,8*), contribuisce a dare una forma spaziale al tempo, lo toglie alla dimensione dell'esperienza pura – la *durée* bergso-

saceres, which Tucker connects to base saq “bind, restrict, enclose, protect,” explaining that “words for both ‘oath’ & ‘curse’ are regularly words of ‘binding.’” <http://www.etymonline.com/index.php?term=sacred>. Il riferimento è a Tucker 1976.

⁴ Vedi nota precedente. Una spiegazione alternativa e contraddittoria fa derivare la parola “da una radice *sak – che indica avvincere, aderire, quindi cosa avvinta alla divinità...” (così Colonna 1997: 327, ma anche si tratta comunque di un asse semantico tipicamente spaziale. Per il greco le fonti insistono sulla “separatezza”. Cfr. http://www.wenstrombibleministries.org/downloads/written/word_studies/greek/hagios.pdf Particolarmente illuminante l'analisi di Emile Benveniste (1969: 420-41).

niana –, per dargli limiti e dimensioni calcolabili con precisione. Se “divino” è il carattere trascendente di un'entità o di una persona, se “santo” – dove esso è distinto da “sacro” – è una qualità etica della persona o dell'istituzione o del gruppo, il “sacro” comporta sempre una delimitazione spaziotemporale, una *topologia*, se non proprio una metrica. La sua spazialità deriva proprio dalla *distinzione* che la definisce, perché *non tutto può essere sacro*, altrimenti la nozione perderebbe ogni densità semantica ed efficacia pratica: dunque, sempre sacro e profano *si contrappongono* e *si affiancano*. È su questa dimensione e in particolare sul modo in cui essa si presenta nella tradizione ebraica, che lavora questo capitolo.

Chiunque consideri la vita dei fenomeni religiosi, non può non essere colpito dal modo in cui essi, che pure la nostra sensibilità considera naturalmente eterni e infiniti, siano invece spazializzati e temporalizzati. La temporalizzazione (storia sacra, cicli religiosi, ricorrenze varie) è in un certo senso più comprensibile, dato che il tempo è legato, per come lo comprende l'Occidente, al fine e al senso. La spazialità è ben più problematica, perché ci appare per definizione esteriore e mondana. Una tesi fondamentale della semiotica vuole che il senso si manifesti sempre *narrativamente*, cioè storicamente, temporalmente. A maggior ragione, questo vale per il senso trascendente della religione. Di fatto, le maggiori religioni sono doppiamente temporalizzate, in quanto *storie sacre* (storia della creazione, del destino dell'universo e dell'umanità) e in quanto guide alla storia della *salvezza personale* del singolo fedele. E però tutte le “grandi” religioni, oltre a temporizzare, spazializzano, non solo nel senso ovvio di avere dei loro luoghi sacri, ma anche nel loro schema metafisico della realtà. Vi sono regioni più o meno sacre, luoghi del mondo o oltre al mondo che racchiudono un contenuto spi-

rituale; la storia sacra è sempre anche viaggio, uno spostamento nello spazio. Il pellegrinaggio e anche semplicemente l'esistenza di luoghi deputati alla preghiera sono conseguenze e riconoscimenti di questa dimensione.

3. Porta del Cielo

Nel seguito di questo capitolo mi occuperò della concezione ebraica dei rapporti fra spazio e sacralità, che è particolarmente sviluppata e articolata. Partiamo dal livello più astratto, e cioè dal fatto che *Maqòm* (luogo) è un Nome divino particolarmente importante per l'ebraismo. Nella tradizione biblica e talmudica i nomi non sono strumenti arbitrari di referenza, ma descrizioni implicite, affermazioni sulla natura delle cose. Che Dio, dunque, sia chiamato "luogo", implica anzitutto una Sua qualche relazione spaziale e, allo stesso tempo, una certa sacralizzazione dello spazio, almeno nella sua specifica declinazione come *maqòm*⁵. Dal punto di vista ebraico, nel divino è certamente leggibile una dimensione spaziale, che va considerata attentamente. Un'affermazione molto citata dei rabbini antichi afferma infatti che "Dio non ha luogo, non è contenuto da alcun luogo, ma è il luogo di tutto" (*Midràsh Rabbah a Genesi LXVIII,9*). Dunque, il luogo di cui parla questo nome è pensato come "contenitore" o "dimora", infatti un altro nome divino, molto meno popolare ma canonico, è "*beth 'olàm*", 'dimora dell'universo'. Dio è contenitore e non contenuto, apre lo spazio per ogni cosa, ma non vi è racchiuso.

⁵ È significativo che l'etimologia di *maqòm* lo colleghi al verbo *qom* (sollevare) e quindi proponga innanzitutto una dimensione verticale del luogo. Vedremo subito che questo è particolarmente significativo rispetto al luogo biblico canonico della divinità del luogo.

Il commento citato riguarda un luogo biblico particolarmente importante e denso, che peraltro sembra asserire il contrario, *Genesi XXVIII,16*: "Destatosi dal sonno, Giacobbe disse: 'In questo luogo c'era proprio Y-H-W-H e io non lo sapevo'".

In realtà, però, tutto il brano, che riguarda il famoso sogno di Giacobbe della "scala posata in terra, la cui cima arriva in cielo" (*Genesi XXVIII,12*), con gli angeli che la percorrono, è fitto di *metafore spaziali* del sacro. Giacobbe innanzitutto arriva in un *luogo* (la parola è la stessa del Nome: *maqòm*); prende delle pietre da quel luogo (*maqòm*) e se le mette sotto la testa (*XXVIII,11*); nel posto (*maqòm*) c'era Y-H-W-H e lui non lo sapeva (*XXVIII,16*); il posto (*maqòm*) è "terribile" (*norah*), aggettivo che spesso si adopera per la Divinità; e, al contempo, è "*casa di Elo-him*" e "*porta del cielo*" "*sha'ar ha-shamaym*" (*XXVII,17*); la scala era posata in terra (*aretz*), con la cima (*rosh*, il cui primo significato in ebraico è "capo"/ "testa"), in cielo (*shamaym*) (*XXVIII,12*); su cui stava Y-H-W-H (*XXVIII,13*); che lo rassicura che sarà con lui in tutte le terre (*adamah*) dove andrà; lo riporterà in quella terra (*adamah*) e gli promette la terra (questa volta detta *aretz*)⁶ per la sua discendenza; poi Giacobbe unge la pietra (il che è considerato come la prima allusione messianica dell'intero biblico, dato che *mashiach* – messia –, vuol dire letteralmente "unto", come erano unti i re e i gran sacerdoti di Israele); la chiama *Beth El* ("casa di El", che è un altro nome divino, legato etimologicamente a *Elo-him* (*XXVIII,19*); e fa voto che la pietra su cui ha dormito sarà casa di *Elo-him* (*Beth Elo-him*).

⁶ Si noti che cielo e terra, con gli stessi vocaboli usati qui (*shamaym* e *aretz*) compongono l'endiadi che caratterizza la creazione. *Adamah* ha una connotazione più concreta, è l'argilla di cui è fatto Adamo e dunque il singolo luogo concreto, il "suolo".

Il brano è estremamente complesso. È stato oggetto di numerose interpretazioni mistiche e morali (per un'antologia di queste interpretazioni, vedi Kushner 1993), e non è possibile esaminarlo qui approfonditamente. Si possono elencare le isotopie principali: quella del luogo, quella dei tre o quattro nomi divini che si intrecciano con *maqòm*; quella della scala, della casa e della porta, elementi domestici di separazione e di passaggio che confluiscono nel tema della *soglia* e tendenzialmente nella *verticalità*, intesa come *percorso*, possibilità di accesso, cielo; quella dell'unzione, della consacrazione e del voto; quella della terra, definita *aretz* quando è religiosamente rilevante e *adamah* quando corrisponde a luogo, territorio.

Nel complesso emerge così l'idea di una vocazione sacra di certi luoghi; non dunque che Dio sia *in* essi, nel senso di esservi compreso o collocato, ma che sia più facilmente accessibile attraverso questi. La controparte di questa *accessibilità locale* è quell'aspetto divino chiamato *Shekhinah*, ovvero "presenza", che ha un valore importante nell'esoterismo ebraico anche per il suo carattere femminile (Idel 2005). Questa sacralità di certi luoghi caratterizza fortemente la religiosità e la cultura ebraica verso *l'esatto contrario di qualunque utopia*, e cioè determina un orientamento ai luoghi o *topismo*, se mi si concede l'innovazione linguistica.

4. Lo spazio astratto della *Qabbalah*

Una certa spazialità astratta del divino è comunque presente nella grande tradizione della mistica ebraica, la *Qabbalah*. In questa concezione si sviluppa un'idea molto originale del rapporto fra divino e mondo, che è nota sotto il nome *Tzitzùm* o "contrazione divina". Questo rapporto appare problematico e

bisognoso di spiegazione fin dalla sua origine. La domanda da cui parte questa teoria è radicale: com'è possibile che vi sia posto per la creatura accanto al Creatore? Se Dio è infinito – *En sof*, letteralmente "senza fine", è il Nome divino preferito dai cabalisti –, com'è possibile che vi sia qualcosa che *non sia* Dio, e dunque che lo *limiti*, costituisca una differenza che Lo *definisca*? Dal nostro punto di vista, la questione si può porre nei termini dell'impossibilità di concepire una spazialità del mondo in cui il divino sia *inserito* come un ente fra gli altri oppure invece *escluso* e, dunque, ridotto a non essere uno degli enti, a rischio di dover essere pensato come *ni-ente*. I cabalisti, e in particolare la scuola sviluppata a Safed, in Galilea, nel Cinquecento, il cui più importante esponente è Isaac Luria (1534-1572)⁷, cercarono di risolvere il problema con un complesso meccanismo, che riprende e sviluppa temi già in parte diffusi nella *Qabbalah* precedente, per esempio nello *Zohar* (Laitman 2007). Come scrive Vital:

Sappi che prima che le emanazioni fossero prodotte e che le creature fossero create, c'era una semplice luce superna che riempiva tutta l'esistenza; e non c'era spazio vuoto, un vuoto completamente vuoto, ma tutto era pieno di quella semplice luce infinita, o, luce dell'*En Sof*, l'Infinito. Non aveva alcun inizio o fine, anzi tutto era una luce semplice equamente distribuita, e questa è chiamata la luce di *En Sof*. Quando è sorta la volontà di creare mondi e produrre emanazioni, per portare alla luce la perfezione degli [atti, dei nomi e delle designazioni divine] – che è lo scopo della creazione dei mondi, com'è spiegato da noi [sopra] – *En Sof* si è poi concentrato (*tzimtzem*) nel centro effettivo di

⁷ Luria però non scrisse i suoi insegnamenti. Essi sono noti dai testi del suo allievo Hayyim Vital (1542-1620), in particolare nel suo *Etz Hayyim*, "L'albero della vita" (Vital 1999).

quella luce. Ha concentrato la luce e l'ha rimossa da tutti i lati attorno al punto centrale. Allora si realizzò uno spazio vuoto, un vuoto completo, da quel punto centrale effettivo. Ora, questo ritiro (*tzimtzùm*) era uguale intorno a quel punto centrale, vuoto, in modo tale che quello spazio vuoto era un cerchio completamente equidistante tutt'intorno. Non era nella forma di un quadrato, con angoli retti, perché *En Sof* si ritirava sotto forma di cerchio, equidistante da tutti i lati. E la ragione è che, poiché la luce di *En Sof* era completamente equamente distribuita, era necessario che si ritirasse equamente su tutti i lati, e non si ritirasse più da una parte che dall'altra.

[...]

Ora, dopo questo ritiro, rimaneva un vuoto completamente vuoto nel mezzo della luce reale dell'*En Sof*, e ora c'era uno spazio in cui le cose da emanare (*hane'etzalim*), create (*hani-vra'im*), formate (*hayetzurim*) e fatte (*vena'asim*), potevano esistere. Poi si staccò dalla luce di *En Sof* una singola linea retta dalla sua luce circolare, che si avvolse in quello spazio vuoto. Il vertice di questa linea è derivato dall'*En Sof* stesso e lo tocca. Tuttavia, la fine della linea non tocca la luce di *En Sof*, ma attraverso questa linea la luce di *En Sof* è disegnata e si diffonde verso il basso. In questo spazio vuoto emanava, creava, formava e creava tutti i mondi. Questa linea è come un canale attraverso il quale l'acqua della luce superna di *En Sof* viene disegnata e si diffonde in tutti i mondi [che saranno prodotti] in quello spazio completamente vuoto. (1999, Gate 1, Branch 2, trad. mia).

Anche in questo caso un'analisi minimamente adeguata di questo testo e delle altre ricchissime descrizioni e teorizzazioni di cui è parte va oltre i compiti di questo studio. Notiamo solo che l'isotopia dominante è spaziale e dà luogo a un vero e proprio campo metaforico. All'inizio si pone un principio infinito e indefinito, dunque *immateriale*, che non è quindi lecito immaginare spazialmente in alcun modo: la

natura propria del divino. Poi – ma è un poi non temporale – esso produrrebbe una sua *spazializzazione* o *En Sof*, qualificato come luce dell'infinito, di cui non si considera l'aspetto luminoso – per esempio i valori cromatici, l'idea connessa di una fonte luminosa o di un occhio percipiente –, ma che viene valorizzata semplicemente come *campo* energetico *infinito*, cioè già come una *spazializzazione* del divino, sia pur ancora senza forma e confini. La luce riempie lo spazio e non ha senso senza di esso, mentre l'infinito non ne dipende. Questa *spazializzazione* è pensata come una prima *contrazione* o *limitazione* del divino (*Tzimtzùm rishòn*) ma poi essa si contrarrebbe ancora, lasciando vuoto dentro di sé uno spazio, che viene definito “circolare” (e dunque già geometrico), privo della luce infinita e quindi oscuro e, in un certo senso *ateistico*, da cui la presenza divina si è sottratta.

Ciò avverrebbe con una seconda contrazione (*Tzimtzùm shenì*) del divino in due direzioni, una centripeta, che darebbe luogo a un “punto” di particolare intensità, e una ritrazione centrifuga, che lascerebbe libero lo spazio creaturale che noi abitiamo. La creazione avverrebbe con la proiezione di un raggio divino in questa vuota oscurità. Ma, sempre nella *Qabbalah*, ne consegue un nuovo evento catastrofico, descritto con la metafora della “rottura dei vasi” (*sheviràt ha-kelim*), vale a dire che la creazione non avrebbe resistito alla potenza dell'irradiazione divina e sarebbe letteralmente esplosa, onde nel mondo attuale restano i cocci (*kelippòt*), vale a dire la materia frammentata e, mescolate ad essa, delle “scintille divine” provenienti dal raggio dell'*En sof*. Queste scintille devono essere estratte e unificate per “riparare il mondo” (*Tiqqun 'Olàm*), il che per questi autori sarebbe il senso della storia e della pratica religiosa.

Prima ancora dello stabilirsi della realtà, in questo spazio si troverebbero quattro mondi successivi, di livello decrescente, l'*Atzilut* (emanazione), la *Beriah* (creazione), la *Yetzirah* (formazione), la *Asyah* (azione), quest'ultima corrispondente al nostro mondo. Inoltre, tutto questo spazio sarebbe anche sotto l'influsso dell'organizzazione quasi-spaziale delle emanazioni divine: la complessa struttura definita "albero delle *sefiròt*", ma la figura che è tracciata spesso somiglia non casualmente allo schema di un essere umano. Sono dieci entità che si possono intendere come attributi divini: vi sono la giustizia e la saggezza, la regalità e il sapere ecc., legati fra loro da rapporti complessi. In questo albero vi è una pertinenza *spaziale* di sinistra/destra, alto/basso, collegato/separato ecc., che rimanda per complessi semisimbolismi al *lato* femminile e quello maschile della divinità, alla sua *dimensione* di severità o di misericordia, alla *vicinanza* o alla *lontananza* dal creato⁸. Via via che le complicazioni si moltiplicano, non si può fare a meno di comprendere che la spazialità di cui stiamo parlando è uno *schema*, cioè uno spazio astratto nel senso della nostra definizione iniziale e non un *ambiente*. Tant'è vero che all'isotopia spaziale se ne sovrappongono almeno altre due. Una è la figurativizzazione e, talvolta, la personificazione delle emanazioni, che sono definite come volta, "palazzo", colori, "vecchio dei giorni" e anche con nomi più pittoreschi e personali, tipo "faccia lunga".

⁸ In queste poche frasi riassumo frettolosamente una tematica che è stata sviluppata per secoli da scuole mistiche particolarmente ricche di pensiero e di creatività originale; sono inevitabili quindi semplificazioni e inesattezze. Per un'introduzione alla materia, rimando ai lavori di Scholem e di Idel in bibliografia.

L'altra, molto più diffusa perché permette di tenere sotto controllo il rischio di fraintendimenti idolatrici, è quella letteralista. Dato che la creazione già nella Bibbia avviene per mezzo di diciture (per citare solo la prima: "*Elo-him* disse: 'Sia la luce' e la luce fu." (*Genesi I,4*), è chiaro che essa ha una sua dimensione linguistica, così potente da sopravvivere alla scissione religiosa e da essere ripresa anche nel celebre *incipit* del Vangelo di Giovanni. Vi è dunque nella creazione e in definitiva in tutta la struttura dell'universo, una questione di nomi e, soprattutto, di lettere.

Secondo quest'altro asse metaforico, il gesto della creazione non consiste tanto in una spazializzazione, quanto in una *scrittura*, o, ancor meglio, in una giustapposizione, combinazione e separazione di lettere. Le quali peraltro anch'esse hanno una significativa dimensione plastica – e dunque spaziale –, che è sfruttata in numerose speculazioni cabalistiche. Resta il fatto assai notevole che l'isotopia fondamentale della metafisica cabalistica (metafisica nel senso etimologico: ciò che sta al di là delle cose naturali) è fortemente spazializzata e, in particolare, comprende due forti isotopie, a cui ho potuto solo accennare finora, ma che potrebbero essere certamente sostenute con esempi e analisi: quella *orizzontale*, che in semiotica chiameremmo topologica dell'inclusione (dentro/fuori) e quella *verticale*, gerarchica, dell'alto e del basso. In generale esse hanno un forte uso semisimbolico: ciò che è "dentro" (spesso incluso in numerose soglie) di solito è sacro, e lo stesso vale per ciò che è in alto. Entrambe le mosse semisimboliche sono condivise o ereditate abbastanza largamente nella cultura occidentale. Nel seguito di questo capitolo esaminerò qualche esempio non più metafisico ma narrativo, tratto dalla Bibbia circa entrambi questi semisimbolismi e la loro frequente sovrapposizione.

5. Gerarchie spaziali

La storia biblica è costruita intorno a una *geografia* molto particolare. Vi sono *tre periferie* e *un centro*. La prima periferia è quella orientale, che possiamo definire dell'*origine*: la Mesopotamia, Ur e Charàn, le città da cui viene Abramo e in cui suo figlio e i suoi nipoti vanno a cercar moglie. All'inizio dell'avventura di Israele, Abramo è invitato ad andarsene di lì "verso la terra che ti indicherò" (*Genesi XII, 17*) e il popolo non vi farà più ritorno, se non molto tardi nell'esilio ("sui fiumi di Babilonia", *Salmo CXXXVI*). Il nome "ebreo", *'ivri*, viene comunemente interpretato nella tradizione biblica come indicante il "passaggio" oltre il fiume che definisce la Mesopotamia: ebreo è colui che ha passato il fiume o il confine, che proviene da un *altrove*.

L'altra periferia è l'Egitto (in ebraico *Mitzràim*), di cui spesso è valorizzata l'etimologia, ancora spazializzante, che lega questo nome ai concetti fisici di "ristrettezza" e "oppressione". In Egitto vanno sia Abramo sia Isacco sia Giacobbe per sfuggire a carestie, con la differenza che i primi due riescono a rientrare, il terzo, portato lì dal figlio Giuseppe, potrà essere riportato in patria solo come salma e la sua discendenza vi resterà prigioniera per quattrocento anni. L'esodo dall'Egitto è l'atto di formazione del popolo ebraico a partire dal clan che vi era arrivato. Vi è poi una terza periferia non statale, il *deserto* o la steppa, dove avviene la Rivelazione e dove il popolo soggiorna per quarant'anni, in attesa di rinnovarsi anche fisicamente, con la scomparsa di tutta la generazione di coloro che avevano conosciuto la schiavitù. Nel deserto tornano profeti ed eroi fuggitivi a rigenerarsi.

Al centro, fra Egitto, Mesopotamia e deserto, vi è *Eretz Israel*, la terra di Israele. Andarvi significa metaforicamente

(non necessariamente sul piano geografico) "salire", e, ancora oggi, in ebraico l'immigrazione in Israele è una "salita", *'alyah*; mentre in Egitto si "scende". La centralità e l'ascensionalità della "Terra Santa" ne confermano il carattere *sacro*, cioè separato, che è ulteriormente esaltato, e in un certo senso raddoppiato, per Gerusalemme. Anche per raggiungere questa città dal resto di Israele si parla di "salita" e i salmi usati per i tre pellegrinaggi annuali obbligatori sono chiamati *Shirè ha-ma'alòt* (salmi "dei gradini" o "di ascensione", dal CXX al CXXXIV). Al centro di Gerusalemme e *sopra* di essa sta il Santuario, il quale è a sua volta suddiviso in tre zone ad accesso differenziato: i cortili, a loro volta suddivisi in varie aree, con diverse limitazioni; la zona "santa" dei sacrifici, a cui possono accedere solo i sacerdoti; e il "Santo dei Santi" (*kòdesh ha-kodashim*), in cui poteva entrare solo il sommo sacerdote una volta l'anno. Si racconta che Pompeo Magno, che lo violò nel 63 a.C., fu molto meravigliato nel trovarlo vuoto.

Più che del Santuario reale, che naturalmente fu oggetto di tribolate vicissitudini storiche, rovine e ricostruzioni (almeno le due principali, quella al ritorno da Babilonia e quella di Erode alla vigilia della sua distruzione), vale la pena di occuparsi brevemente del suo prototipo nel deserto, il Tabernacolo o *Miskàn*, minuziosamente descritto in diversi capitoli dell'*Esodo* (fra l'altro XXV-XXVII, XXX-XXXI, XXXV-XXXVIII, XL) e del *Levitico* (XVI-XVIII).

Non è possibile qui illustrare e interpretare nei dettagli il dettagliatissimo lavoro simbolico del *Tabernacolo*. Vale solo la pena di illustrare solo la gerarchia spaziale che lo circonda e lo struttura all'interno. Il Tabernacolo era al centro di un accampamento strutturato in tre zone. Tutto intorno allo spazio di residenza del popolo si trova l'extracampo o *sané*. In mezzo

ad esso sorge il campo, *machaneh*, in cui vi è un luogo stabilito, a seconda dell'orientamento, per ciascuna delle dodici tribù e una *zona centrale* presidiata dai leviti, al cui *centro* sta la tenda o *ohél*, organizzata a sua volta in tre spazi concentrici. Le regole rituali, per esempio la modalità di uccisione degli animali sacrificati o cacciati varia notevolmente a seconda delle zone; vi sono degli atti rituali che si debbono svolgere in una certa zona, altri che vi sono proibiti:

Qualunque figlio d'Israele scanni un bue o un agnello o una capra entro il campo o fuori del campo senza condurlo all'ingresso della tenda del convegno per presentarlo come offerta a Y-H-W-H davanti alla residenza di Y-H-W-H, sarà considerato colpevole di delitto di sangue: ha sparso il sangue e questo uomo sarà escluso dal suo popolo. (*Levitico XVII*).

Anche l'accesso è definito: le persone affette da certe condizioni debbono stare in certe zone e non possono entrare in altre. I malati di lebbra – o scabbia o comunque affetti da una malattia della pelle –, ad esempio, sono confinati nel *sané*; coloro che sono ritualmente impuri, perché per esempio sono entrati in contatto con un cadavere o con liquidi organici, non possono entrare nel recinto dell'*ohél*; nella tenda vera e propria possono accedere solo i sacerdoti. Anche lo spazio dell'*ohél* è organizzato in tre zone, come si diceva: un cortile accessibile a tutti i membri del popolo di Israele ritualmente puri; un *kòdesh* (“santo”, o meglio “distinto”)⁹, a cui possono accedere solo i sa-

⁹ È importante sottolineare che in ebraico i due sensi di “santo” e “distinto”, nel senso di ‘diverso dal contesto’, ‘portatore di una differenza’, si sovrappongono. Non si comprende buona parte della Legge ebraica e dei precetti concreti, se non si bada al fatto che essi impongono di differen-

cerdoti in servizio; e un *kòdesh hakodashim* (“santissimo” o “distintissimo”), in cui possono entrare solo Mosè e Aronne – i cui figli vengono divorati dal fuoco per aver osato offrire un “fuoco estraneo”, cioè un sacrificio non richiesto (*Levitico X*) – Dopo la morte di Mosè vi potrà accedere esclusivamente il sommo sacerdote nel Giorno dell'espiazione.

Nella *Torah* la soglia è sempre connessa a comportamenti particolari e al bisogno di un'autorizzazione per superarla: così, per esempio, di fronte al miracolo del rovetto ardente, Mosè prima si allontana, poi si copre il volto ed è invitato a togliersi i calzari, “perché il luogo [ancora *maqòm*] sul quale stai [*oméd*, la stessa radice di *amen* e della preghiera ebraica principale, la *amidah*] è suolo [*adamah*] sacro” (*Eso-do III,5*).

Fra gli arredi dell'area santissima vi è “lo spazio dell'apparizione”, l'arca della testimonianza, una specie di cassapanca di legno di acacia dorato, che contiene le tavole del *Decalogo* e la copia originale della *Torah*, e che è completata sul coperchio dalle statue d'oro di due cherubini che si fronteggiano e si guardano. L'apparizione divina parla nello spazio *fra* i cherubini, un luogo ancora più delimitato, come spesso si è commentato: fra due sguardi che si riflettono, fra due possibili interlocuzioni all'interno della serie di delimitazione concentriche che ho elencato.

ziare: il sacro dal profano, ciò che si può mangiare e ciò che è interdetto, perfino la lana dal lino e le diverse specie di coltivazioni, che è proibito mescolare. Per una riflessione antropologica su questi temi, si vedano le opere di Mary Douglas citate in bibliografia. Per noi qui è rilevante il rapporto fra santità e distinzione degli ambiti spaziali.

6. Verticalità

Da questi accenni si vede un primato del centro, che è molto forte nella liturgia ebraica. A essa si contrappone – o, piuttosto, la completa – la *Wanderung*, l'erranza, che è caratteristica del deserto e dei Patriarchi. Tortuoso è il percorso di Abramo, che viene dall'altra parte, *'ivri*, e anche dei suoi discendenti. Muovendosi per caso "oltre il deserto", a pascolare il gregge di pecore di suo suocero, Mosè incontra il rovelto ardente (*Esodo III,1*) e per quarant'anni poi guiderà il suo popolo in un vagabondaggio nel deserto del Sinà, per coprire un percorso di un paio di centinaia di chilometri, che qualunque carovana copre in una settimana o poco più.

Non si tratta di gesti casuali, l'isotopia è troppo forte per consentire quest'ipotesi. E, in effetti, un punto capitale della *Torah*, nella confessione di fede o nel suo proprio riasunto che doveva pronunciare ogni fedele portando le primizie al Santuario in una delle Feste di pellegrinaggio, inizia con la frase "mio padre [cioè Abramo] era un arameo *errante*; scese in Egitto, *vi stette come un forestiero* con poca gente e vi diventò una nazione grande, forte e numerosa." (*Deuteronomio XXVI,4-10*). Questo brano, che alcuni filologi dell'*Ipotesi Documentaria* identificano addirittura con il nucleo generatore della narrazione biblica, viene ripetuto nella popolarissima liturgia della cena pasquale (*séder*).

L'erranza è però *riportata a un obiettivo*, anche se magari non è possibile raggiungerlo subito, come è il caso per il popolo dell'Esodo della Terra promessa, o, piuttosto, seguendo il testo ebraico, della Terra "data", poiché il verbo usato per definirla è *natàn*, "dare". Dunque, l'erranza si misura in rapporto a una centralità, che viene riprodotta nella struttura del Santuario e del *Tabernacolo*. Vi è una gerarchia di soglie con-

centriche che costruisce la "distinzione", o santità dei luoghi. È interessante ribadire che quest'opposizione fra dentro e fuori dalla soglia si congiunge all'opposizione fra alto e basso. Lo si vede già nella descrizione del giardino 'Eden (*Genesi II,10-15*): vi è l'albero della vita "al centro", congiunto in qualche modo (vi sono molte speculazioni mistiche su questo) con l'albero della conoscenza del bene e del male, e vi nascono quattro fiumi, sicché il luogo è necessariamente elevato. La stessa nozione di giardino implica una delimitazione e una soglia, tant'è vero che, dopo la cacciata di Adamo ed Eva, Dio vi colloca "i cherubini che roteavano la spada fiammeggiante", "per custodire la strada che portava all'albero della vita", ma stranamente solo "a oriente". Abbiamo, dunque, un luogo delimitato a elevato, al cui centro sta un albero, cioè il più tipico elemento verticale dell'immaginario ebraico. Il successivo elemento verticale, che alcuni commentatori hanno visto come una sostituzione di questo, è la Torre di Babele, anch'essa connessa a una città e, dunque, a una delimitazione, presumibilmente a una cerchia di mura.

Altri due luoghi canonici della geografia sacra ebraica sono monti, cioè elementi tipicamente verticali. Il primo è il monte Moriah, in cui non avviene il "sacrificio di Isacco" – che il mondo ebraico chiama invece *'akedah*, "legatura" –, identificato dalla tradizione con il monte Sion, l'altura di Gerusalemme su cui – o accanto a cui –, secondo la toponomastica attuale, sorge il Santuario. Santuario, Gerusalemme, Monte Moriah e l'intera Terra di Israele condividono fra l'altro una strana indicazione, perché si prescrive di recarvisi con la precisazione "vai al paese, nel luogo, ecc. che Io ti indicherò" (per esempio, *Genesi XII,1*; *XXIII,2*; ecc.). Il futuro, l'altezza, la sacralità in questo caso vertiginosamente coincidono.

Il secondo luogo è ancora una montagna, quella chiamata Sinài o Horev. Leggendo il lungo testo variamente intervallato che descrive la Rivelazione (*Esodo XIX,24*), si è colpiti dal numero di salite e discese che Mosè fa sul Sinài, quasi l'andare e venire di un ago che tesse fra lo spazio della trascendenza e quello della vita quotidiana del popolo, che incontra ostacoli, incomprensioni, lacune. Vi è qui un evidente rapporto di contrarietà con la Torre di Babele, che pretendeva di raggiungere e conquistare il Cielo, pur nella somiglianza formale della dimensione verticale; e vi è anche una soglia precisa. Nel momento, infatti, in cui sta per avvenire la Rivelazione Dio impone a Mosè

E metterai un segnale di confine intorno al monte, avvertendoli: State bene attenti di non salire sul monte né di toccarlo all'estremità perché chiunque lo toccasse ne morirebbe. Nessuna mano lo tocchi, poiché chi lo toccasse sarebbe lapidato o ucciso a colpi di freccia, sia bestia o uomo, non sopravvivrebbe (*Esodo XIX, 12-13*).

Insomma, la verticalità dev'essere tutelata nella maniera più severa da una soglia che richiede una sorveglianza anche umana: i colpi di freccia e le pietre della lapidazione. È un regime metaforico che ha grande capacità di diffusione. Per esempio, l'attività legislativa dei maestri posteriori alla chiusura del canone biblico è normalmente descritta e giustificata come l'attività di "piantare siepi intorno alla *Torah*", come a proteggerla, marcando una soglia più estesa del suo preciso dettato. Si possono citare brevemente qui anche altri indizi fra i numerosi che indicano la verticalità come valore spaziale dominante: per esempio, il termine generico per sacrificio in ebraico è la parola *korban*, che significa 'avvicinamento'. Come viene spiegato nell'episodio

di Caino e Abele, il sacrificio è bene accetto, o riesce, quando il fumo del dono bruciato – questo è, in concreto, il sacrificio – sale verso il cielo, e non lo è quando stagna a terra.

7. Non utopismo ma topismo

Il rapporto con la Terra di Israele non è *utopico*, ma al contrario *topico*. È solo nel rapporto con quella terra, sempre desiderata, molte volte perduta, che si può realizzare l'identità ebraica. La terra non è pensata come qualche cosa di ideale o di futuro, come semmai è il messianesimo, che entra tardi nel pensiero ebraico. Essa è innanzitutto un progetto teologico-politico, come restaurazione del regno davidico e, dunque, della *santità* della Terra, *profanata* dalle invasioni straniere. L'esilio (*golah*) è il contrario della redenzione (*gheulah*). La condizione della redenzione è il ritorno alla Terra. La preghiera che fu introdotta dopo il ristabilimento dello Stato di Israele, nel 1948, lo definisce *reshit geulatenu*, "germoglio" – o "principio", lo stesso vocabolo impiegato come prima parola della *Torah* – "della nostra redenzione".

Vi è dunque un *topismo* di Israele che riguarda non tanto la sacertà dello spazio, ma nei termini della premessa che ho fatto, quella *dei luoghi*. Concludo riassumendone i punti principali:

- lo spazio del sacro ebraico è fortemente strutturato e normato;
- la separazione spaziale è di per sé un valore;
- lo spazio è gerarchico/ascensionale. Gli interspazi sono soglie, utili come difese;
- i passaggi sono fortemente marcati: per essere ammessi nello spazio superiore bisogna averne titolo; si può essere confinati a uno spazio inferiore;

- la separazione vale anche solo nella sua dimensione spaziale, non per i contenuti metaforici di cui è portatrice. È fonte di senso per il mondo e guida per l'azione;
- lo spazio separato (distinto, *kòdesh*) ha valore come tale e il primo esempio di ciò è la terra di Israele;
- l'ebraismo non è utopico, ma al contrario *topico*. È interessato e, in un certo senso vincolato, a un sistema di luoghi, che ha al centro il Santuario, Gerusalemme, *Eretz Israel*. Il suo universalismo non è geografico o spaziale, ma etico.

CAPITOLO XI

TEFILLAH, CULTO E PREGHIERA

1. Culto

Culto è parola latina. Deriva dal verbo *colère*, il cui significato fondamentale è “coltivare” e, di qui, in senso traslato, giunge a voler dire “aver cura”; “educare”; “trasmettere le regole tradizionali”; “sviluppare arti e abilità”, da cui “cultura”; e poi, ancora, “culto” nel senso di “occuparsi sistematicamente di qualcosa o qualcuno”; “offrire agli dei le cerimonie prescritte”; “venerare”. È possibile risalire più indietro, sino alla radice indoeuropea **kwel*, che significa “muoversi avanti e indietro”; “andare su e giù”; “girare”, da cui deriva il significato di “darsi da fare” con la terra e dunque “coltivare”, ma anche la serie molto lunga di parole connesse al greco *kyklos* (“ciclo”) e al latino *scio* (“scienza”), ecc...

Che il rapporto con il divino tragga la sua metafora principale dalla coltivazione dei campi e abbia qualcosa a che fare con l'educazione, le buone maniere, le arti e i costumi propri di un luogo, la sua identità, è una costruzione culturale per nulla scontata e assai potente, anche perché potrebbe suggerire – e in effetti ha indicato più volte – perfino la possibilità di una azione pedagogica sul sacro, di cui si ritrovano le tracce in molti luoghi della nostra cultura, dall'*Oresteia* (le perfide Erinni, trasformate in benevole Eumenidi grazie al giudizio del tribunale ateniese) alle diverse forme di teodicea¹, fino a Jung².

¹ Cfr Otto Marquard (1986), “Esoneri”.

² Per esempio (1952).

In questa complessa accezione, il “culto” delle lingue neolatine e dell’inglese non ha equivalenti precisi nella maggior parte degli altri idiomi, che privilegiano, per le cerimonie dedicate alla divinità, il “discorso” (latino *adorare*, cioè *orare ad*); la “legge/insegnamento” divina (ebraico, ma probabilmente dal persiano, *dat*); il “servizio” (germanico *goddienst*); il “lavoro” sacro (ebraico ‘*avodah*’); la “pietà” (originariamente condizione di purezza, latino *pietas*); il desiderio o l’amore (latino *venerari*); il “timore” (greco *sebazomai*, ebraico ‘*irà*’); il “rito” (da una radice indeuropea che esprime il “numero” e la “norma”); la “religione”, con la sua dubbia doppia etimologia da *religo* e *relego*, separo e metto in relazione.

È probabilmente grazie al radicamento cattolico nella tradizione latina che oggi l’Occidente pensa al “rapporto sistematico fra l’uomo e entità o forze extraumane, da lui ritenute superiori”³, così diffuso in ogni società umana, soprattutto nei termini di un *culto*. Possiamo dunque parlare del culto religioso come la comprensione tradizionale che le società europee hanno di *una relazione di cura e dedizione* – un dono di tempo, di attenzione e di presenza, che può essere più o meno materializzato in gesti, sacrifici, parole –, intrattenuto fra un soggetto, che può essere individuale o collettivo (un fedele, una comunità, un gruppo religioso, un popolo intero) e un oggetto: gli dèi o il dio, gli antenati, certi elementi naturali, gli spiriti o altro ancora, caratterizzati da una qualche dimensione *sacra*, che li separa dal resto del mondo e li rende potenti e pericolosi. In questi termini ciò che è colto dalla concettualizzazione del “culto” è un fenomeno umano molto diffuso, probabilmente universale.

³ Furio Jesi, voce “culto”, *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, 1993, p. 236.

Dei paradossi del culto fa parte il fatto insolito che, in esso, l’oggetto di tale attività sia considerato come necessariamente superiore al suo soggetto. In tempi recenti questa relazione si è estesa ad ambiti più laici ma sempre gerarchici, come il rapporto con i divi del cinema o della musica e le trasmissioni televisive.

Il culto, essendo una *cura*, ha come premessa importante una certa *familiarità* con il divino, o, almeno, una certa conoscenza dei suoi attributi, la quale si coniuga bene con quella sua *personalizzazione* che è caratteristica primaria di molte grandi religioni, ma non di tutte: non lo è per esempio nel caso del teismo razionalistico o del buddismo classico. Ciò, naturalmente, mette in questione la nozione stessa di “religione” così come segnata da un certo etnocentrismo cristiano. Spesso il culto è infatti intessuto di quelle che la semiotica chiamerebbe interpellazioni del divino – chiamate, appelli, invocazioni, teogonie, racconti mitici di imprese, elenchi di nomi – o addirittura vi culmina⁴, e comprende nella maggior parte dei casi narrazioni e lodi. Tutti questi sono atti semiosi molto peculiari, che sfidano la comprensione in termini meramente comunicativi. Il culto è quindi anche *custodia* di una presenza, *memoria di un legame*. Attraverso il culto, il fedele acquista una qualche *intimità* con il sacro, impara a conoscere le sue storie e il suo carattere, anche se separazione e trascendenza continuano a essere la principale definizione di ogni forma di divino, soprattutto nei monoteismi rigorosi. Se non direttamente alla

⁴ Così, per esempio, la pronuncia rituale del Nome divino da parte del Sommo Sacerdote, in tutti gli altri casi altrimenti rigorosamente interdetta, costituiva il culmine della cerimonia del Giorno dell’Espiazione (*Yom hakipurim*) nell’antico Israele.

divinità, spesso posta al di là della conoscenza possibile, il culto avvicina ai suoi profeti, a chi ne ha avuto rivelazione.

Vi è anche un altro aspetto da sottolineare, almeno nella tematizzazione europea del contatto con il sacro in termini di culto: nella cura, colui che è curato dipende almeno in parte da questa pratica, ne ha bisogno, seppure sia superiore: è la dialettica del servo e del padrone, così efficacemente delineata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*⁵. Così anche nella pedagogia. Il culto costituisce così una sorta di arma nelle mani del fedele, che in certi casi ha portato alla strana figura, anti-religiosa, consistente nella possibilità, per fedeli scontenti, per esempio nel caso di un miracolo promesso e non realizzato, di minacciarne la sospensione o invertirla⁶.

Resta però fondamentale la trascendenza. Ci si riferisce spesso all'emergere di questa dimensione con il termine "numinoso", dalla parola latina "numen", il cui campo semantico si estende a "cenno", "volontà", "maestà", "protezione", "divinità", con un particolare accento sull'oscurità e sulla perentorietà dell'apparizione. Basti pensare al celebre detto di Eraclito per cui Apollo "non dice e non nega, ma accenna", *semainei*. L'attribuzione a queste entità di certe proprietà sovranaturali è *fede*, che normalmente – almeno nella tradizione cristiana dominante nell'Occidente – è trattata come *presupposto* del culto. Il contenuto di tali proprietà è a sua volta uno degli og-

getti privilegiati del *mito*, che è variamente intrecciato con il rito e con il culto⁷. Non è detto però che non vi sia culto senza fede: dal "dio ignoto" venerato dagli Ateniesi proprio per il fatto di essere sconosciuto, alle superstizioni che impongono, per esempio, di "toccare ferro" in certe circostanze, fino al polo opposto dell'"ortoprassi" ebraica, cioè del rispetto di certe regole (come, per esempio, quelle alimentari e di purità) come *condizione* dell'appartenenza religiosa, alternativa a quella della fede. Vi sono diversi sistemi religiosi in cui l'azione del culto prevale sull'aspetto cognitivo del mito e la fede è eventualmente sostituita da una più complessa, ma anche più personale, "fiducia" o "fedeltà" (Buber 1950).

Quest'altro polo attivo del culto, sempre presente quale che sia la dimensione mitica, è *il rito*. Per essere sistematico, il culto si esplica in una serie regolata di pratiche, per l'appunto i *riti*, che sono da pensare come le modalità di comportamento in cui il culto si esplica. Il culto è sempre espresso da un fare e non è mai semplicemente una condizione cognitiva o affettiva. I riti possono essere talvolta spontanei o vaghi, magari limitati a circostanze speciali dell'esistenza, come le nascite le morti, i matrimoni e le iniziazioni, ma in molte culture sono regolati assai dettagliatamente.

I *Veda*, il *Levitico* e il messale cristiano contengono prescrizioni precise e dettagliate sullo svolgimento obbligatorio dei riti, la cui trasgressione può comportare non solo l'invalidità dei culti, ma anche severe punizioni per i trasgressori. Per citare un esempio canonico, nel *Levitico* (X,1-3) i figli di

⁵ Trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1962, p. 150 sgg.

⁶ Per un'elaborazione narrativa di questo tema estremamente delicato, si vedano gli aneddoti riportati nel *Memoriale del convento* di José Saramago (1982. Da un altro punto di vista il tema è spinto a una tensione estrema in Zvi Kolitz (1946). La pratica non è rara in certi momenti di incrocio fra folklore e religione istituzionale, come nell'attesa del miracolo ricorrente dello scioglimento del sangue di San Gennaro a Napoli.

⁷ Il tema dei rapporti fra mito e rito è stato spesso analizzato nell'antropologia e nella sociologia della religione. Per quanto riguarda questo studio, mi limito a rimandare alle considerazioni molto classiche di Mauss (1909).

Aronne, sommo sacerdote, sono uccisi sul colpo per aver tentato di introdurre nel sacrario un “fuoco estraneo”: in sostanza un rito non autorizzato. Anche da questo fatto, dalla complessità *tecnica* del fare rituale, consegue l'esistenza, frequentemente testimoniata nelle più svariate culture, di una classe specializzata per lo svolgimento dei riti, quella dei sacerdoti, variamente *consacrati*, designati o reclutati, che possono quindi avvicinarsi al sacro senza pericolo e mediare con esso per la comunità. Di qui una liturgia codificata e anche la vicinanza inquietante, ma sempre possibile, almeno come tentazione, fra rito e *magia*. L'opposizione fra i due ambiti è sufficientemente chiara ai nostri occhi: mentre il culto è comunque una forma di rapporto con un'entità sacra che ne soddisfa il desiderio, la onora e cerca di conquistarne la benevolenza, *rispettandone però la libertà* e la volontà, il rito magico è pensato come *efficace* di per sé, capace in qualche modo di forzare la volontà dell'essere interpellato o lo stato di cose esistente. Tuttavia, spesso, la magia ricorre a termini e oggetti del rito sacro, come pure, non di rado, quest'ultimo può inaridirsi e ridursi a un processo meccanico, cioè a una dimensione sostanzialmente magica.

A differenza del rituale, che ha un carattere tecnico e il senso dello svolgimento di un obbligo o di un'interpellazione del divino e che funziona dunque come un atto linguistico performativo (non a caso si parla pure di riti processuali, matrimoniali ecc., anche quando essi sono puramente civili), il culto è l'accettazione del numinoso in quanto tale, e la consacrazione in esso delle aspirazioni della comunità. Il culto però si esplica sempre in azioni concrete e, da questo punto di vista, non può che apparire come “un sistema di riti” (Durkheim), eventualmente giustificati da un contenuto mitico e caratte-

ristici di una certa società, in quanto parte della sua identità. *La ritualità, il simbolismo, la narratività del mito, l'identità* di una cultura e la sua capacità di distinguersi da altre, il carattere *trascendente* del suo oggetto sono dunque le caratteristiche principali del culto.

2. Rito

Che la nozione di rito non fosse limitata al rapporto col sacro, ma potesse essere generalizzata, era ben chiaro già ai primi giuristi romani. Il rito è una *procedura*, che può essere *giusta* o *sbagliata* a seconda che si rispettino o meno certe forme prescritte. La procedura sbagliata annulla il rito, lo rende invalido, al di là delle intenzioni. Altrettanto influenti sono in certe tradizioni religiose le intenzioni del celebrante nel rito sacro: per esempio secondo il diritto canonico cattolico, un rito è valido nonostante chi lo celebra non sia soggettivamente in sintonia con esso (per esempio abbia peccato), purché egli abbia titolo per svolgerlo e ne siano rispettate le regole formali (per l'elaborazione teorica di questo tema decisivo dal punto di vista filosofico e giuridico, ma anche semiotico, cfr. Agamben 2009, 2011). Dalla liturgia e dalla procedura giuridica il rito estende la sua influenza in settori svariati della vita sociale, come il cerimoniale politico, il commercio, la vita mondana, lo sport, il gioco: tutti caratterizzati da un sistema di regole obbligatorio, benché arbitrario, e sanzionato con punizioni per ogni infrazione.

Diverso è il caso del culto vero e proprio. Non dover tributare culto se non alla divinità, che è “gelosa” di esso, è uno dei principi del monoteismo che si è imposto faticosamente nel mondo occidentale, contro la tendenza della cultura gre-

ca e romana per cui “tutto è pieno di Dei”, come sosteneva già Talete agli albori del pensiero occidentale (DK 22), sicché ogni cosa può essere vista come epifania del divino. Anche se fenomeni quali la venerazione dei santi e l’uso liturgico delle reliquie, al pari dello stesso dogma trinitario, vi hanno spesso attenuato il monoteismo rigoroso, in teoria in tutto il mondo cristiano è sempre rimasto abbastanza chiaro che il culto vero e proprio va riservato alla divinità (e ai suoi segni, il che è una grande differenza rispetto a ebraismo e Islām). L’attribuire culto a oggetti diversi da quelli ammessi è *demonismo* o *eresia* o, più in generale, *idolatria*. Questo lemma, in ambito cristiano, suole designare un culto “sbagliato”, cioè rivolto a dèi inesistenti o piuttosto a loro simulacri illegali. Particolarmente rivelativa su questo problema è la distinzione fra icone e idoli proposta da Origene, che in sostanza sosteneva l’*impossibilità* di un culto degli idoli, per il fatto che la divinità non può essere davvero sostituita⁸. L’ambito del non divino, dunque dell’impersonale, sembra escluso dal problema del culto. Dal nostro punto di vista è molto interessante il fatto che solo alle soglie della modernità, cioè fra Cinquecento e Seicento, a contatto con le popolazioni indigene dell’Africa occidentale e dell’America del Sud, la teologia europea abbia elaborato la categoria del *feticismo*⁹, cioè di un culto dedicato agli oggetti *in quanto tali*, e non di cose che fungano onvece da *segno* di una divinità trascendente, com’è il caso delle icone. Non importa qui quanto equivoco e razzismo dimorino

⁸ Per una discussione, vedi Ewa Kuryluk (1991).

⁹ Sul complesso di problemi riguardanti idolatria e feticismo, si vedano i miei Volli (1992) e, soprattutto, Volli (1997), con l’ampia bibliografia ivi contenuta.

alla base dell’interpretazione che i colonialisti portoghesi e spagnoli diedero, sotto l’etichetta di feticismo, ai culti delle popolazioni da loro oppresse, schiavizzate e sterminate. Quel che conta è che proprio sulla base di tale ambiguo concetto di feticismo, contemporaneamente agli inizi della rivoluzione industriale, con il suo processo innovativo ed esplosivo della “produzione di merci a mezzo di merci” (Sraffa), il mondo occidentale abbia incominciato a fare i conti con la possibilità di *dislocare il culto dalla trascendenza del sacro alla disponibilità degli oggetti e delle merci*. Tralasciando qui l’aspetto teologico e quello sessuale del feticismo¹⁰, bisogna sottolineare che a metà del secolo scorso Karl Marx individuò nella struttura economica di una società mercantile, dunque nella separazione del “valore d’uso” dal “valore di scambio” dei beni, il principio di un *feticismo delle merci*, ovvero di una condizione “sensibilmente sovrasensibile” degli oggetti di consumo. Da questo nesso scaturisce il legame che consente oggi l’esistenza di “culti”, se non proprio sostanziato in preghiere in senso proprio, che supporrebbero un potere trascendente, per particolari merci (automobili e abbigliamenti di lusso, alcolici ecc.) e prodotti culturali (trasmissioni, film, “divi” ecc.). Per questo tema rimando al mio Volli (ed) 2002.

Il culto è un atto *complesso*. In molte culture comporta atti di parola (come la preghiera e gli inni, spesso musicalmente caratterizzati); azione fisiche come genuflessioni, inchini, posture; schieramenti di gruppo; indumenti speciali; movimenti collettivi e coreografie come processioni, pellegrinaggi ecc.; attività che coinvolgono il corpo come digiuni o pasti rituali; in certi casi attività sessuali “sacre”; e poi, ancora, lettu-

¹⁰ Ma vedi per una discussione ampia, Volli (1997).

re di testi, esecuzioni poetiche e performative, costruzioni di altari e di templi, sepolture, sacrifici, iscrizioni ecc. ecc. Tutte queste diverse attività e pratiche nelle varie culture sono più o meno fortemente regolate, grammaticalizzate, organizzate secondo momenti della giornata e dell'anno, investite di semantiche complesse. Trattandosi di attività non naturali, ma storico-culturali, che risentono dell'organizzazione e delle credenze delle singole società, non è possibile darne una teoria generale che non sia solo preliminare. Risulta molto più interessante e produttivo lavorare su questi problemi all'interno di una cultura, possibilmente utilizzando le sue stesse categorie, quella che io chiamo "la sua autocomprensione" (Volli 2012). Intendo lavorare qui sulla cultura religiosa ebraica, nella sua forma maggioritaria, secondo la sua autocomprensione o, se si vuole usare il termine di Assmann (1997), sulla base della "psicostoria", che, in realtà, è una semiostoria, ossia la storia delle sue tracce culturali.

3. 'Avodah

Nell'ebraico biblico, il termine generico più vicino a ciò che si intende come culto è 'avodàh, che, con il relativo verbo la'avòd, può significare "servizio", "lavoro" e perfino "schiavitù". Il culto è un servizio o un lavoro, non tanto nel senso di professione o mestiere (salvo che per la condizione ereditaria di leviti e sacerdoti che dal culto sacrificale traevano letteralmente il loro cibo), ma quella di una azione impegnativa organizzata in vista di un fine. I capitoli iniziali dell'*Esodo*, in cui questa radice H-B-D abbonda, illustrano pienamente il paradosso del rapporto fra servizio divino e servitù umana. Con essa si descrive infatti la condizione del popolo ebraico schiavizzato

dagli egiziani (per esempio *Esodo I,13-14*), con essa si parla di servitori o schiavi (*Esodo IX,20* e *XIV,31* ecc.), ma attraverso tale radice si definisce anche il "servizio" divino (*Esodo III,12* e *VIII,1*). Dal punto di vista linguistico e forse anche teologico, la liberazione dall'Egitto non è il passaggio dalla schiavitù all'*autonomia* (nel senso di darsi liberamente leggi da sé) o all'*anarchia* (assenza di comando), ma quello da una schiavitù, umana e arbitraria, alla *servitù divina* e giusta.

Molti studiosi hanno notato come gli accenni biblici al "patto" fra popolo ebraico e divinità somiglino ai trattati di vassallaggio usuali nel Medio Oriente dell'epoca. In questo senso, la 'avodàh è il centro dell'organizzazione teologico-politica prescritta dalla *Torah* al popolo ebraico e, dunque, è uno *stato di cose* o, piuttosto, una dettagliatissima *forma di vita* che investe ogni settore dell'esistenza: dall'agricoltura ai rapporti matrimoniali, dall'economia al calendario, dalla guerra all'architettura sacra, per quanto la Bibbia stessa ci mostri come questo sistema non sia mai stato realizzato compiutamente. In questo senso la 'avodàh è una modalità del vivere, una regola, uno stile e un pensiero che accompagna e permea tutta l'esistenza. Ma essa, oltre a questa dimensione idealmente continuativa e permanente, che consiste essenzialmente nel riconoscere la propria dipendenza dal divino e nell'accettazione/applicazione di un sistema di norme, può e deve assumere anche in molte circostanze un'aspettativa puntuale e un'intensità esclusiva: essa consiste allora nel compiere certi atti specifici del servizio divino, pertinenti solo ad esso, in precisi tempi dedicati al culto.

In questo senso bisogna leggere numerosi versetti, come *Esodo III,12*, dove Dio rivela a Mosè che sulla montagna dove egli ora si trova (il luogo del rovetto) il popolo ebraico verrà a servirLo dopo la liberazione dall'Egitto, o come quelli nume-

rosi in *Esodo VII,9* in cui Mosè cerca di convincere il faraone a lasciar andare il suo popolo nel deserto per tre giorni a “servire” Dio. Tale servizio, come si ricava chiaramente dai luoghi citati¹¹ e sarà poi indicato dettagliatamente per buona parte del libro del *Levitico*, è innanzitutto il rito sacrificale (Douglas 1999). Il “servizio” si realizzava principalmente nelle diverse circostanze di una ricorrenza festiva, del riconoscimento di un peccato da parte di qualcuno, o, al contrario, del ringraziamento per qualche obiettivo raggiunto, ma soprattutto nei sacrifici “perenni”, che venivano offerti quotidianamente mattino, pomeriggio e sera (per lo più sacrifici animali, qualche volta farinacei, primizie e incenso ecc.). Ossia esso consisteva quasi esclusivamente nel *korbàn*, cioè letteralmente nell’“avvicinamento” alla sfera divina di beni che venivano, secondo regole molto dettagliate, in parte distrutti con il fuoco, in parte consumati da chi le offriva o dai sacerdoti. Questi sacrifici erano circondati da una ritualità talvolta assai complessa: gesti da fare sulle vittime prima di macellarle e poi sui loro resti, formule da pronunciare, inni da cantare, “sacre convocazioni” e cioè pellegrinaggi, salmi e musiche, invocazioni e cure del luogo, abluzioni e vestizioni: tutti elementi indispensabili per la validità delle cerimonie. Ma l’essenziale del culto nella fase del Santuario erano i sacrifici.

In questa fase dello sviluppo dell’ebraismo, caratterizzata dall’esistenza del Santuario e prima di esso del Tabernacolo, il culto *non comprende la preghiera*, se non eventualmente in maniera implicita o in funzione accessoria. Ciò non significa che non vi fosse preghiera. Semplicemente essa era concepita in maniera piuttosto informale, come un’attività

personale di uomini che sanno dialogare con il divino. Lo stesso Faraone, nel suo complesso rapporto con Mosè, mentre gli nega di andare a fare culto nel deserto, gli chiede di “pregare Dio per lui” (*Esodo VIII,4*), cosa che Mosè esegue con successo¹². La preghiera paradigmatica, anche per la sua straordinaria brevità, è quella che Mosè, dietro richiesta di Aronne, fa per sua sorella Miriam, colpita da una sorta di lebbra per la sua maldicenza (*Numeri XII,13*), che, con una traduzione approssimativa, potrebbe suonare “orsù, risanala!, orsù”. Prega Giosuè per fermare il sole; prega Hannah per avere un figlio; pregano gli ebrei schiavi in Egitto (*Esodo II,23*): “Allora i figli di Israele gemevano a causa del duro servaggio, implorando l’aiuto del Signore e il loro grido per causa della dura servitù giunse al Signore”.

Tornerò su questi ultimi due esempi, che sono diventati paradigmatici per la preghiera ebraica. Occorre, tuttavia, frattanto rilevare che non vi è traccia di un regime formulaico o di regole fisse in queste preghiere, che sono estranee al culto vero e proprio. E bisogna anche mettere in rilievo che si tratta sempre di *richieste*, che hanno un obiettivo preciso. Il caso dell’invocazione di Mosè “*Na rafà na lah*” è linguisticamente chiarissimo: un verbo all’imperativo (*rafà*, dalla radice R-P-H, che designa la guarigione), circondato da due particelle di invocazione o richiesta che si possono tradurre con “orsù”, “per favore”, “ti prego” ecc., con l’aggiunta solo di un pronome personale che ha funzione di “*shifter*” (Jakobson) o indice anaforico alla situazione presente.

¹¹ I verbi usati hanno un senso univoco: *la’avod*, *lihog lizboh*.

¹² I verbi usati sono qui *leatir* e *lizaq*, ma la preghiera di Mosè viene definita semplicemente *davàr*, parola o discorso.

4. *Tefillah*

In un periodo successivo della storia della cultura ebraica, il culto sacrificale perde prestigio e gradualmente viene sostituito da altre pratiche. Conosciamo il punto finale di questo percorso, perché è forzato e traumatico: la distruzione del Santuario nel 70 e.v. da parte dei romani elimina il solo luogo in cui, secondo una tradizione molto consolidata e iscritta nel testo della *Torah*, i sacrifici sono possibili. Nessuno ha mai pensato che si potesse sostituire quel luogo con un altro o permettere sacrifici dappertutto, come nel caso greco e romano. Sono in uso ancora oggi nel mondo ebraico preghiere che chiedono la restaurazione del Santuario e, quindi, del culto sacrificale, ma tale prospettiva non è mai sembrata davvero attuale, anche dopo la creazione dello Stato di Israele. Prima dell'abolizione del culto sacrificale vi è però comunque una lunga polemica dei profeti non tanto contro i sacrifici in quanto tali, ma contro la possibilità, implicita nelle forme di quel culto, di un distacco dalle intenzioni e dai pensieri di chi lo pratica, di riduzione ad atto letteralmente insensato e privo di valore etico. Il caso più famoso di questo atteggiamento è l'inizio del libro del profeta Isaia (*Isaia I*):

1 “Che M’importa dei vostri sacrifici senza numero?” dice il Signore. “Sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso di giovenchi; il sangue di tori e di agnelli e di capri Io non lo gradisco. **13** Smettete di presentare offerte inutili, l’incenso è un abominio per Me; noviluni, sabati, assemblee sacre, non posso sopportare delitto e solennità. [...] Le vostre mani grondano sangue. **16** Lavatevi, purificatevi, togliete il male delle vostre azioni dalla Mia vista. Cessate di fare il male, **17** imparate a fare il bene, cercate la giustizia, soccorrete l’oppresso, rendete giustizia all’orfano, difendete la causa della vedova”.

Vi sono molti altri testi analoghi nel *corpus* profetico, per esempio *Osea VI*, *Amos V*, 21-24, *Michea VI*, 6-8. La soluzione di questa crisi è anch’essa presentata in numerosi testi: per esempio in *I Samuele XV*, 22: “comprendere vale più di un buon sacrificio, ascoltare con cura vale più del grasso degli arieti”; in *Salmi LI*, 39: “I sacrifici di *Elo-him* sono uno spirito spezzato; un cuore in frantumi, *Elo-him*, non disprezzerai”; e in un versetto problematico, ma estremamente stimolante, di *Osea* (XIV,3), che quasi mai si trova tradotto alla lettera: “prendete con voi parole, tornate al Signore. DiteGli: perdonerai tutte le colpe e ci insegnerai il bene. *Sostituiremo i tori* [dei sacrifici] *con le nostre labbra*”. Dopo la distruzione del Santuario, il “servizio delle labbra”¹³ sostituisce quello sacrificale in maniera totale, secondo un’esatta corrispondenza di tempi e modi: ai tre sacrifici dei giorni feriali corrispondono tre servizi, denominati con gli stessi nomi¹⁴. Questi servizi sono tutti definiti *tefillah* (pl. *tefillot*), che usualmente si traduce con “preghiera”. Si tratta di una definizione certamente diffusa e comunemente accettata, ma anche molto problematica. Infatti, mentre “preghiera” e i suoi equivalenti nelle lingue indoeuropee derivano dal latino *precari* (“chie-

¹³ O “del cuore” (*avodah she-ba-lev*); discuterò in seguito questa denominazione e le sue implicazioni.

¹⁴ *Shachrit* (sott. *Tefillah*) al mattino, aggettivo femminile derivante da *shecher* che significa alba; *minchah* di pomeriggio, denominata secondo il vocabolo largamente diffuso nella *Torah* (211 volte nel testo masoretico) che significa “offerta farinacea”; *arvit* alla sera, agg. femminile da *erev* (sera). Nei giorni festivi e di sabato vi è un quarto servizio detto *Musaf*, cioè “supplemento”; a Kippur un quinto chiamato *Neilah*, cioè “chiusura”, in analogia a quanto accadeva con i sacrifici del Santuario.

dere, domandare, implorare”), dalla base indoeuropea *prek*¹⁵, in ebraico *tefillah* è il sostantivo (grammaticalmente: *shem peulah*) del verbo *lehitpallèl*. Questo ha lo stesso significato (si usa tradurre “fare *tefillah*”) ed è la forma riflessiva di un verbo *lefillèl*, che significa invece “decidere, giudicare, stimare, pensare”, ma anche “intervenire, agire”¹⁶. La preghiera è dunque essenzialmente domanda, richiesta, mentre la *tefillah* può essere interpretata come giudizio/azione su di sé o pensiero/esaltazione del divino. Le due etimologie indoeuropea e semitica marcano dunque concettualizzazioni molto diverse. Resta il fatto, però, che il tipo di culto che sostituisce i sacrifici nella tradizione ebraica è percepito largamente, forse per via dell’influenza cristiana, proprio come *preghiera*, venendo per lo più spiegato in questi termini. In realtà, dentro l’universo assai complesso della *tefillah* vi è anche la preghiera in senso di richiesta, come vedremo. Ma vi sono soprattutto altri fatti linguistici su cui è opportuno interrogarsi. Per questa ragione nel seguito privilegerò la parola originale, introducendo il termine italiano solo quando intenderò quella parte della *tefillah* che corrisponde al concetto occidentale di preghiera.

¹⁵ Cfr. Skt. *prasna* –, Ave. *frashna* – “domanda” O.C.S. *prosi*, Lith. *prasyti* “chiedere; implorare” O.H.G. *frāhen*, Ger. *fragen*, O.E. *frigan* “domandare”. Cfr. Buck 1949: voci 22.17 e 19.47. Benveniste 1967: 399-405 e 469-476.

¹⁶ Chiesa, vol. 2:169. Ciò spiega perché, anche nell’ebraico moderno, esistono verbi derivati dalla radice come *hiflil* “incriminare”, *maflil* “condannare”, *pillel* “attendere” Bološki 1986. Si trovano interessanti esempi dell’uso di *lefillèl* per il giudizio in *Esodo XXI,22* e *Salmi CVI,30*. Cfr. <http://www.torah.org/learning/rambam/tefillah/mt.tf.1.01.html>.

5. Le origini della *Tefillah*

Della preghiera si può dire più o meno quel che Agostino riferiva al tempo: quando vi sono immersi, gli umani sanno di che cosa si tratta, quando cercano di spiegarlo però si avvolgono in contraddizioni insolubili. Da un punto di vista strettamente razionale è difficile giustificare la preghiera rivolta a un Dio che abbia le caratteristiche che noi oggi attribuiamo a questa figura, almeno, se la si intende come *richiesta*: un Dio onnisciente sa già prima di noi quel che vorremmo; un Dio giusto ne giudica la bontà e, se quel che vogliamo fa torto ad altri, la rifiuta; un Dio misericordioso ce lo accorda, se eticamente la nostra richiesta è positiva o neutra, anzi lo fa prima che Glielo chiediamo, perché tiene al nostro benessere. Di conseguenza, se stiamo a questa idea piuttosto accomodante del divino, non ci sarebbe bisogno di pregare, tutto sarebbe già predisposto lebnizianamente nel migliore dei modi possibili. E certamente una divinità razionale e infinitamente superiore a noi, anche in lucidità, non ha bisogno di quelle tecniche di ripetizione e di amplificazione retorica che caratterizzano la preghiera in moltissime culture. Dunque, esiste il paradosso della preghiera, che diventa più acuto se noi intendiamo sotto questo nome essenzialisticamente l’esistenza di una pratica precisa e sostanzialmente uguale comune alle diverse culture, come fa il senso comune e anche molti autori, perfino quelli metodologicamente assai sofisticati¹⁷.

Una variante più religiosa dell’argomento appena esposto è quella che si trova documentata in un inno, *Nishmàt kol hai*¹⁸ che fa parte della liturgia sinagogale del sabato e delle feste:

¹⁷ Per citare solo un nome, peraltro assai notevole, Mauss (1909) cerca di sviluppare una teoria generale transculturale del “la” preghiera.

¹⁸ Testimoniato nel *Talmùd* e ivi attribuito a Rabbì Yohanàn (III secolo). Cfr. Hoffmann, a cura di 2007: 59-63. La traduzione è quella di Cipriani 2009.

anche se fossero le nostre bocche ricolme di canto come il mare, le nostre lingue fossero inni come i suoi infiniti flutti, le nostre labbra lode come le distese celesti, i nostri occhi splendenti come sole e luna, le nostre braccia dispiegate come aquile dei cieli e le nostre gambe leggere come gazzelle, non saremmo sufficienti per esprimere la Tua lode, né per benedire il Tuo Nome per le migliaia, migliaia di migliaia, miriadi di miriadi, di buoni atti, segni e prodigi che facesti con noi e coi nostri avi.

Nella tradizione ebraica è dunque percepita con forza un'inadeguatezza della *tefillah* rispetto al suo oggetto, che significa, in sostanza, una difficoltà a pensarla come atto di comunicazione vera e propria. Vedremo in seguito come questa difficoltà si estenda all'atto più caratteristico della liturgia ebraica successiva alla distruzione del Santuario, la *berakhah*, che usualmente si traduce con "benedizione", traduzione anch'essa problematica (anche in questo caso mi atterrò sistematicamente al termine originale). La trascendenza del divino fa sì che, secondo il pensiero ebraico, esso non possa essere afferrato nella dimensione linguistica, non si possa descrivere e neppure possa essere veramente interpellato nella conversazione, tanto da impedire la pronuncia del Nome. La preghiera, se è intesa come un tentativo di influenza, rientra pienamente in questa difficoltà.

Resta il fatto che la *tefillah*, in questa stessa tradizione, è percepita come un *obbligo*, un *precetto* (*mitzvah*¹⁹). Si tratta di uno *status* formale nel pensiero ebraico, non di una semplice perorazione o consiglio. La fonte per questa condizione è il trattato *Ta'anit* del *Talmud* babilonese (2b), che interpreta in questa maniera due versetti biblici:

¹⁹ Il nono dei 613 elencati da Maimonide, cfr. Levi (a cura di, 2010).

"Temerai il Signore tuo Dio e Lo servirai" (*Deuteronomio VI,13*). Che cos'è questo servizio? Si riferisce alla *tefillah*. [...] "Se dunque osserverai i precetti che Io vi comando oggi, di amare cioè il Signore vostro Dio e di servirLo con tutto il vostro cuore e tutta la vostra anima..." Che servizio è eseguito con il cuore? La *tefillah*.

Lo slittamento semantico è quello a cui ho accennato sopra, dal culto sacrificale alla preghiera. Nel momento in cui il *Talmud* inizia ad essere compilato (III secolo), tale cambiamento è già pienamente accolto. Com'è caratteristico dell'elaborazione concettuale della tradizione ebraica, vi si cercano dei precedenti, degli *exempla* illustri. Essi sono di due tipi. Ai tre patriarchi – Abramo, Isacco e Giacobbe – viene attribuita la fondazione delle tre principali funzioni che ho elencato sopra, interpretando in maniera un po' estensiva degli episodi biblici. Per esempio, Isacco avrebbe istituito la *tefillah* serale, perché di lui si dice (*Genesi XXIV,36*) "e uscì nei campi a meditare, verso sera", mentre Giacobbe quella notturna, perché "venne in un luogo e vi pernottò" (*Genesi XXVIII,11*), ma il verbo per quel "venne" (*vaiḥga*) è usato anche in un passo di Geremia (VII,16) nel senso di "avvicinarsi al divino" e, quindi, pregare.

Non mi interessa qui discutere il metodo di queste attribuzioni – la caratteristica "piega" dell'interpretazione ebraica –, quanto mostrare la ricerca di precedenti. Per quanto riguarda invece le *modalità* di preghiera vera e propria della *tefillah*, gli esempi privilegiati sono ritrovati, come ho già detto, nella brevissima invocazione di Mosè per la guarigione della sorella, nel lamento degli ebrei in Egitto e, soprattutto, nella richiesta di Hannah per un figlio. L'ultima occorrenza testuale indica fra l'altro l'intensità emotiva richiesta nella *tefillah* (Hannah è addirittura accusata dal grande sacerdote Elì di essere ubriaca,

per la passione del suo eloquio sottovoce), mentre la preghiera di Mosè individua precisamente l'interlocutore divino e Gli si rivolge. La richiesta di Hannah insegna fra l'altro, secondo le fonti della tradizione, che la *tefillah* non dev'essere silenziosa ma sempre pronunciata, anche se sottovoce, e accompagnata dalla gestualità di tutto il corpo.

Bisogna notare però che questi tre esempi sono tutti più vicini alla nozione occidentale di preghiera, ossia richiesta, che a quella di "servizio" o "lavoro". Che servizio c'è nel chiedere la guarigione di una sorella o la nascita di un figlio per una donna sterile? In realtà nella tradizione ebraica vi è *tensione* fra l'idea di preghiera come quello spontaneo rivolgersi del cuore alla divinità che spesso contiene una richiesta specifica, e la *tefillah* organizzata, l'atto liturgico obbligatorio che costituisce il "servizio"²⁰.

Questa tensione è resa più complessa dal fatto che vi è memoria nei testi rabbinici di un periodo iniziale dell'ebraismo successivo alla distruzione del Santuario in cui almeno alcune delle

²⁰ Questa tensione è evocata in un modo molto elegante nella tradizione rabbinica. Come è noto, a essa appartengono, oltre alle discussioni tematiche del *Talmud*, anche dei commenti puntuali, spesso piuttosto "mitici", ai testi del canone biblico, noti come *midrashim*. Accade dunque che all'evocazione del lamento degli ebrei schiavi in Egitto che ho citato (*Esodo II, 23-24*) il *midrash* faccia rispondere un "coro angelico" che intona una *berakhah*: "benedetto sei Tu, o Signore, che ascolti le preghiere". A un primo livello ciò conferma la narrazione del testo, e infatti esso prosegue dicendo che Dio ascoltò effettivamente il lamento e convocò Mosè al rovetto ardente in modo da dare inizio alla liberazione del popolo ebraico. A un secondo e più sottile livello, la risposta è polemica, perché la *berakhah* in questione è una di quelle che compongono la principale preghiera ebraica, la *'Amidah*, (Hoffmann 1998: 146-147), di cui parlerò in seguito, che è assolutamente formalizzata e regolata. Al moto spontaneo del cuore corrisponde così un accenno alla *tefillah* regolare, naturalmente con un anacronismo di un millennio e mezzo.

tefillot non erano fissate per iscritto, ma, per così dire, improvvisate da chi le conduceva su temi dati. Il testo dei servizi divini – o, come si dice in ebraico per indicare il libro di preghiera, il loro "ordinamento", il *siddur* – si fissa progressivamente durante i secoli successivi all'evento traumatico della distruzione del secondo Santuario e dell'impossibilità del vecchio servizio. Da subito però appare privilegiata la dimensione collettiva (*tzibur*) del culto. Anche se l'obbligo della *tefillah* tre volte al giorno incombe su ogni adulto, i passaggi più importanti della preghiera – essenzialmente quelli in cui avviene la "santificazione del Nome divino" (*Keddushat Ha-Shem*), come pure la lettura rituale del testo sacro – non possono verificarsi senza un *quorum* (*minian*) di almeno dieci ebrei adulti, che per il loro numero vengono legittimati ad agire come rappresentanza dell'intero popolo ebraico. Si tratta di un dettaglio che chiarisce l'agentività in gioco nella *tefillah*, che non è individuale, ma *collettiva*, al pari dell'atto linguistico che vi viene performato: non *l'espressione di un'emozione soggettiva*, che può variare dalla gioia alla richiesta, dal timore all'amore, ma *l'esecuzione di un atto rituale*, ben regolato e obbligatorio. Vale la pena di ricordare a questo proposito che nell'etica ebraica l'assoluzione di un obbligo, e cioè un atto fatto per *dovere*, avendo presente il suo statuto di obbligazione, vale di più dello stesso atto compiuto per spontaneo moto del cuore: il soccorso a un malato o a un povero fatto perché è prescritto è azione più meritoria della semplice solidarietà.

6. Tipologia e struttura

È in questo quadro piuttosto frastagliato che ci interessa capire che tipo di pratica semiotica sia la *tefillah*, dato che essa non si limita a essere preghiera. Maimonide, che fu certamente il più grande dei sistematizzatori del pensiero ebraico antico e

medievale, riconosce tre tipi di *tefillòt*, corrispondenti ad altrettante motivazioni o, piuttosto, *pretese semiotiche*:

- I. “*Hannàh*” (gratitudine, gioia legata al godimento di qualcosa);
- II. “*Mitzvah*” (legata alla soddisfazione di un precetto o di un obbligo – *mitzvah* –, a sua volta considerato un piacere);
- III. “*Tefillah*”, il culto regolare, si noti che in questa classificazione la *tefillah* è uno dei sottogeneri della *tefillah* stessa. Essa ha tre sottogeneri:
 - c1. *Shévach*, lode;
 - c2. *Hodayah*, ringraziamento;
 - c3. *Bakashah*, richiesta.

Si tratta, per così dire, della tastiera linguistica e semiotica, non solo psicologica, della liturgia ebraica, ma, da un certo punto di vista, dell’asse portante del sistema della *tefillah*, in cui la preghiera, nel tradizionale senso latino di atto linguistico mirante a ottenere qualche cosa, compare solo come uno degli elementi possibili, al posto che ho definito c3.

Questo asse del sistema viene proiettato sull’asse del processo, nel senso che i contenuti (gli atti linguistici dei vari servizi) sono finemente regolati. Quello che segue, per esempio, è il modello della preghiera pubblica del mattino (*shachrit*), in particolare quella del sabato, che per certi versi è la più completa²¹:

- A. *Birkhòt Hashàhar* (benedizioni del mattino);
- B. *Psuqé de-zimrah* (versi di inni e cantici);
- C. *Kriàt Shemah* (recita dello *Shema* con le sue benedizioni);
- D. *‘Amidah* (la *Tefillah* per eccellenza);
- E. *Kriàt Torah* (lettura del testo sacro, tre volte alla settimana);
- F. *‘Alénu* (conclusione).

²¹ Hoffman 2007.

- A. Le “benedizioni del mattino” sono da recitare nell’ambiente domestico appena svegli, ma vengono ripetute nella liturgia collettiva a vantaggio di chi le avesse saltate.
- B. I “*versetti dei canti*”, tratti soprattutto dai *Salmi*, ma anche da altre fonti bibliche e talmudiche, intervallati da varie composizioni liturgiche, hanno la funzione di introdurre ai momenti centrali della *tefillah* e soprattutto di uno “studio”, cioè di una ripetizione di temi e pensieri che caratterizzano il rapporto del fedele con la sfera del divino. Vi appartengono vari inni, brani biblici, salmi, composizioni, fra cui, per esempio, quel *Nishmàt kol hai* che ho citato sopra. Come le altre, fanno parte della categoria maimonidea delle “lodi” o dossologie.
- C. La recita dello *Shema* è un tratto molto caratteristico dell’ebraismo (Hoffman 1997). Si tratta di un brano (o, meglio, della raccolta di tre brani della *Torah* – *Deuteronomio* VI,4-9 e XI,13-21, assieme a *Numeri* XV,37-41), che gli ebrei sono tenuti a recitare la sera coricandosi e la mattina alzandosi, e compare in quasi tutte le liturgie. Le lenti culturali cristiane, che dominano nella storia delle religioni, lo hanno fatto spesso qualificare come una sorta di “credo”, di dichiarazione di fede²². In realtà, vi

²² In effetti vi è un uso analogo alla confessione di fede, al momento della morte. Ma è degna di nota la contrapposizione fra il “credo” cristiano e l’“ascolto” ebraico (*Shema* vuol dire “ascolta”), tra un contenuto teologico (“... in un solo Dio, Padre Onnipotente, Creatore del cielo e della terra”) e un imperativo, con una serie di obblighi quotidiani (i filatteri, le

è una affermazione teologica forte e decisiva nell'ebraismo nel primo versetto ("Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno", traduzione tradizionale, ma ricca di problemi che non posso affrontare qui), ma per il lungo prosieguito dei brani si dilunga nello stabilire gli obblighi di trasmissione e, per così dire, di segnaletica dell'ebreo. Il primo brano (*Deuteronomio VI, 4-9*) prosegue infatti così:

E amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue facoltà. Siano queste parole che Io ti comando oggi, impresse nel tuo cuore. Le inculcherai ai tuoi figli, parlerai di esse stando in casa e andando per la via, coricandoti e alzandoti. Le leggerai come segno sulla tua mano, e siano sulla tua fronte, fra i tuoi occhi. Le scriverai sugli stipiti della porta della tua casa e della tua città.

Si tratta di regole rituali fondamentali, che hanno un'influenza profonda sulla vita ebraica e sul suo rapporto con il mondo, ma che implicano un atteggiamento pratico e non cognitivo. La loro ripetizione nella preghiera, marcata da una forte gestualità rituale, ha il senso di sottolineare questo impegno. Tecnicamente dal punto di vista della tradizione non si tratta neppure di una preghiera, quanto, di uno studio biblico²³, una ripetizione del-

frange sul vestito, le iscrizioni agli stipiti, l'educazione dei figli ecc.) che danno testimonianza pubblica della condizione ebraica.

²³ Questa caratterizzazione è sottolineata dall'uso prevalente nella maggioranza delle comunità "ortodosse" di recitare lo *Shema* restando seduti, senza alzarsi come si fa per le preghiere più importanti.

la Legge, che rientra conseguentemente in tutt'altra categoria. La funzione linguistica è comunque quella conativa, ove il fedele è dalla parte di chi la riceve un'esortazione e non di chi la produce. Prima e dopo lo *Shema* vi sono delle benedizioni, sul cui senso generale discuterò nel seguito.

D. La *tefillah* per eccellenza, chiamata appunto così per antonomasia, ma anche *'Amidah* ovvero "posizione eretta", nome tratto dal fatto che essa si recita stando fermi in piedi, come pure *Shemoné 'esré*, "diciotto", dal numero delle sue sezioni nella versione originaria dei giorni feriali, che sono diventate però in epoca talmudica diciannove. Essa è composta da una lista di benedizioni che sono articolate in tre parti: corrispondenti alle sottoclassificazioni di Maimonide del contenuto della *tefillah*, ma con un ordine diverso. Vi sono, infatti, prima tre benedizioni di *shévach* (lode), poi tredici di *bakshah* (richiesta, preghiera nel senso occidentale) e, infine, tre di *hodayah* (ringraziamento), secondo lo schema seguente:

Benedetto Tu, Signore, difensore di Abramo;
 Benedetto Tu, Signore, che resusciti i morti;
 Benedetto Tu, Signore, Dio santo;
 Benedetto Tu, Signore, che concedi la conoscenza;
 Benedetto Tu, Signore, che accogli la penitenza;
 Benedetto Tu, Signore, che vuoi essere indulgente;
 Benedetto Tu, Signore, redentore di Israele;
 Benedetto Tu, Signore, risanatore dei malati del popolo di Israele;
 Benedetto Tu, Signore, che benedici gli anni;
 Benedetto Tu, Signore, che raduni i dispersi del Tuo popolo Israele;

Benedetto Tu, Signore, che infrangi i nemici e umili i malvagi;
 Benedetto Tu, Signore, Re che ama la carità e la giustizia;
 Benedetto Tu, Signore, costruttore di Gerusalemme;
 Benedetto Tu, Signore, che dai vita alla salvezza;
 Benedetto Tu, Signore, che ascolti la preghiera;
 Benedetto Tu, Signore, che esaudisci nella sventura e rechi salvezza;
 Benedetto Tu, Signore, che nella Tua pietà farai la Tua residenza in Sion;
 Benedetto Tu, Signore, il cui Nome è buono e cui dobbiamo rendere omaggio;
 Benedetto Tu, Signore, che benedici il Tuo popolo Israele con la pace.

È difficile da questo elenco apprezzare con chiarezza la distinzione fra i tre generi di *tefillah* che la tradizione identifica nella 'Amidah: bisogna pensare però che le formule riportate, a parte la difficile traduzione del termine *barùkh* come “benedetto”, di cui riparerò, costituiscono solo la conclusione, estremamente formalizzata (detta *chatimah* o “sigillo”), delle benedizioni. Queste sono sottoposte a una regolazione linguistica estremamente precisa e hanno sempre la stessa struttura: il participio *barùkh*²⁴, la menzione del Nome divino, seguito dalle qualifiche di “nostro Dio” e dalla menzione

della regalità divina sul mondo, e da una motivazione stringatissima, spesso di nuovo in forma di participio presente (tradotto qui sopra con una proposizione relativa). Le più semplici *berakhòt*, per esempio quelle obbligatoriamente premesse alla consumazione dei diversi tipi di cibo o all'esecuzione di espliciti precetti, sono “brevi”, limitate alla *chatimah*. Nella *Tefillah*, invece, e in particolare nella 'Amidah, l'elaborazione precedente (*petichah*²⁵) può essere molto ricca e complessa.

Il vincolo semantico del participio presente concordato col soggetto divino è molto forte e difficilmente compatibile formalmente con la richiesta e con la preghiera in senso proprio, che in ebraico si esprimono invece all'imperativo o al futuro e inoltre tende a sottolineare attività o caratteristiche generali. L'atto linguistico della *chatimah* è dunque in generale descrittivo (“che resusciti i morti”, “risanatore dei malati” ecc.) e sotto la descrizione è evidente la lode e la fiducia, cioè, in termini europei, una dossologia. La richiesta di essere accolti nell'oggetto dell'attività divina o la gratitudine per esserlo sono stati articolati in precedenza nella *petichah*.

E. La parte centrale, nel sabato, nelle feste e anche in alcuni giorni della settimana, consiste nella lettura rituale dalla *Torah*, che è eseguita secondo modalità particolari (per esempio: il testo da cui si legge dev'essere un rotolo di pergamena in cui il testo è

²⁴ Nell'ebraismo solo Dio può essere soggetto di una benedizione in senso proprio. BenedirLo letteralmente è una sorta di eccesso, per cui alcuni traducono “fonte di benedizione”; ma anche “benedetto” può essere considerato come una constatazione e non come un atto linguistico performativo. L'etimologia di *berakhah* è dubbia, forse è in relazione con *berèk*, “ginocchio”, nel senso di inginocchiarsi, oppure con la prosperità, che è ancora uno dei suoi significati attuali (Clark 1999:31). Certamente è assai

lontana del *bene dicere* neolatino e anche dal *bless* anglosassone, che ha una forte relazione con il sangue (Ayto 1990: 64).

²⁵ In questo caso si parla di *berakhàh arukàh* o “lunga”.

scritto a mano secondo un modello fisso e molto dettagliato; la lettura di ogni pericope settimanale – o *sidrah* – è fatta in successione da un certo numero di fedeli o da un cantore specializzato in nome loro ecc. ed è seguita da una seconda lettura di testi profetici o *afarah*, anch'essa prescritta settimanalmente, e così via). Essa, benché sia un atto liturgico obbligatorio, preceduto e seguito da apposite benedizioni, non si qualifica come *tefillah* vera e propria, ma anch'essa come “studio”.

Nel finale si trovano diverse composizioni liturgiche o inni, di cui il più significativo dal punto di vista liturgico, come purea da quello dell'analisi, è *'Alenu* (“Su di noi”), dalla prima parola ebraica dell'incipit della composizione, che recita: “Su di noi il compito di celebrare il Signore di tutto e di attribuire grandezza all'Autore del creato”. Si tratta di un brano molto antico, attribuito al fondatore della scola talmudica di Sura, detto *Rav*, per antonomasia, nel III secolo (Doninb 1980: 212), che costituisce al contempo una *tefillah* e una riflessione su di essa. È assai significativo che essa inizi a partire dalla dichiarazione dell'obbligo di “lodare” e poi continui praticando tale responsabilità:

È nostro dovere lodare il Signore di tutto, attribuire grandezza all'Autore del creato, che non ci ha fatto come i popoli delle nazioni né ci ha messo come le famiglie della terra; che non ci ha dato la nostra parte come la loro, né il nostro destino come quello delle moltitudini. Poiché adorano vanità e vacuità²⁶, e

pregano un dio che non può salvare. Noi pieghiamo le ginocchia e ci inchiniamo per rendere grazie al Supremo Re dei re, il Santo, sia Benedetto, che estende i cieli e regola la terra, il cui Trono di Gloria è lassù nei Cieli, e la cui Presenza di potenza è nella più alta delle altezze. Egli è il nostro Dio; non ve n'è alcun altro. In verità Egli è il nostro Re, non ve n'è alcun altro.

- F. Citando la struttura delle funzioni, non si può ignorare l'unità che in esse è più diffusa, ripetuta una mezza dozzina di volte per servizio. Si tratta della composizione chiamata *Qadish* (il termine aramaico corrispondente all'ebraico *kadòsh*, cioè “santo” e, prima ancora, “distinto, separato”). È uno dei testi solenni della liturgia ebraica, di quelli cioè che non possono essere pronunciati validamente in privato, ma che richiedono un *quorum* di dieci adulti per la sua recitazione. Anch'essa è una composizione molto antica, dalla storia molto complessa (Wieseltier 2000) che serve a funzioni molto diverse nella liturgia ebraica: la “punteggiatura” fra le diverse parti delle funzioni; la conclusione di uno studio di *Torah*; la formula rituale che si deve dire in ricordo dei defunti durante il periodo del lutto e negli anniversari annuali della scomparsa. La relazione fra queste diverse funzioni sta nel fatto che il *Qadish* è una *proclamazione della santità del Nome* divino (*Keddushàt HaShem*). Non deve meravigliare che si parli del Nome e non di Dio stesso, perché si tratta di una strategia mol-

²⁶ Questo verso e quello successivo sono stati spesso censurati in Occidente, sulla base dell'ipotesi che si riferissero al Cristianesimo; ma in realtà il

testo biblico, per esempio quello dei profeti, è ricco di affermazioni del genere, che certamente hanno come oggetto polemico il culto degli idoli.

to generale nel pensiero e nella liturgia ebraica per schermare la divinità da ogni possibile “presa” concettuale o personale: il modo più diretto per riferirsi a essa nel linguaggio religioso è, per l'appunto, *HaShem*, cioè “il Nome”, mentre altre denominazioni sono ancora più perifrastiche, quali “il Padrone dell’Universo”, “il Santo Benedetto” ecc. Che il *riconoscimento della santità* del Nome, la quale secondo questo punto di vista si identifica con la trascendenza dell’Autore, sia una logica conclusione dello studio della *Torah*, è facile da comprendersi. E tutto sommato è anche facile capire che il fedele compia questo dovere quando deve compiangere un lutto: proclamare la santità divina nel momento della perdita è un gesto molto forte, in cui la fedeltà si contrappone alla disperazione. Usarlo, invece, come punteggiatura del rito dice invece qualcosa su quest’ultimo, sul suo senso fondamentale. Anche il *Qadish*, come *‘Alènu*, costituisce un doppio grado dell’enunciazione liturgica, cioè “santifica il Nome” ma attraverso l’enunciazione che ciò *debba* essere fatto. Il testo fondamentale di questo brano, che possiede diverse versioni a seconda delle circostanze, afferma infatti, seppur in una traduzione inevitabilmente piuttosto approssimativa:

Sia magnificato e santificato il Suo grande Nome, nel mondo che Egli ha creato conforme alla Sua volontà, venga il Suo Regno durante la vostra vita, la vostra esistenza e quella di tutto il popolo d’Israele, presto e nel più breve tempo. Sia il Suo grande Nome benedetto per tutta l’eternità. Sia lodato, glorificato, innalzato, elevato, magnificato, celebrato, encomiato il Nome del Santo

Benedetto. Egli sia, al di sopra di ogni benedizione, canto, celebrazione, e consolazione che noi pronunciamo in questo mondo.

Anche in questo caso, come nell’*Alènu*, viene stabilito l’obbligo della celebrazione; ciò viene realizzato secondo un modo verbale (*binjan*), detto nella grammatica ebraica *hitpaèl* (il testo è in aramaico, il che comporta una variazione fonologica ma non semantica). Questo modo verbale, definito dalle grammatiche come “riflessivo-reciproco” (Mittler 2000:134) è reso normalmente nelle traduzioni, anche in quella che ho data, come passivo. Nell’originale si coglie una sfumatura di autosufficienza dell’oggetto glorificato, che la traduzione perde. Resta il fatto che la proclamazione della santità richiede più di una volta al pubblico, obbligatoriamente presente, un assenso preciso e formale: *veimrù amèn*, “e dite (o direte) amen”, recita l’officiante. E obbligatoriamente ciò viene fatto. Come ho già accennato, quest’ultima espressione, che si è conservata anche nella liturgia cristiana, è parente dell’*emunah* (fede, fiducia, fedeltà) e significa consenso; fermezza in esso; saldezza; impegno; affermazione; e, ancora, fiducia.

Va notato infine che, fin dall’origine talmudica, questo testo, pronunciato alla fine dello studio, è stato interpretato come realizzazione dovuta di una profezia: “Io sarò magnificato e santificato, e sarò conosciuto agli occhi di numerose nazioni, ed esse sapranno che Io sono *Y-H-W-H*” (*Ezechiele XXXVIII, 23*). Niente esclude naturalmente che il testo di Ezechiele si riferisca a pratiche liturgiche del suo tempo, ma è chia-

ro che i rabbini del *Talmùd* sentirono l'obbligo, per quanto era in loro potere, di dare attuazione a questa voce proiettata al futuro e che questo senso di necessità fu trasmesso alla tradizione ebraica in forma codificata. Vi è una menzione di questa pratica proprio all'inizio del trattato *Berakhòt*, quello in cui si illustrano le pratiche liturgiche e con cui tradizionalmente inizia il *Talmùd* (foglio 3a; Cavalletti, a cura di, 1982:72):

[...] nelle ore in cui Israele entra nelle sinagoghe e nelle scuole e risponde²⁷: “sia il Suo grande Nome benedetto”, il Santo, Egli sia benedetto, scuote il capo, dicendo: Beato il re che viene glorificato nella casa sua [...].

A parte l'antropomorfismo, che fa parte dei tipici mezzi espressivi del *Talmùd*, è interessante l'idea che vi sia in qualche modo un compiacimento divino per la preghiera, il che, come abbiamo visto, è un'idea non estranea al mondo profetico, quando vi si denunciava che esso non vi fosse più riguardo ai sacrifici. Ed è importante l'idea che, al di là di ogni richiesta, vi fosse comunque una dimensione di reciprocità, ovvero di comunicazione, nella *tefillah*.

7. Il senso della *Tefillàh*

Siamo ora in condizione di esaminare il senso della *tefillah*, cioè di interrogarci sul comportamento comunicativo implicito in essa e sugli atti linguistici che vi vengono realizzati. Bisogna con-

²⁷ In questo “risponde” bisogna leggere un'allusione a una pratica liturgica molto precisa vigente ancora oggi, ovvero che esattamente il brano citato viene usato come un'antifona della comunità all'enunciazione monologante di tutto il resto del brano da parte di chi conduce la preghiera.

siderare anzitutto che questi atti linguistici sono tutti “diretti”, cioè “presentano indicatori di forza appropriati e vengono compresi sulla base di questi”, senza bisogno di speciali attività inferenziali. (Searle 1979). Si tratta infatti, di atti linguistici illocutivi “direttivi”, espressi da verbi al futuro o all'imperativo alla seconda persona (“perdona”, “guarisci”, “ricostruirai”) oppure, altrettanto spesso, di atti linguistici dichiarativi in prima persona plurale (“noi ti ringraziamo” ecc...). Un caso a parte è quello delle *berakhòt* e di parecchi testi analoghi che sono anch'essi dichiarativi, ma in seconda o terza persona singolare (per esempio “Tu sei possente in eterno”). Le *berakhòt* hanno la particolarità molto significativa e obbligatoria di iniziare in seconda persona, ma di continuare in terza. La prima *berakha* della serie del mattino recita, ad esempio: “Benedetto sei Tu”, oppure, in un'altra traduzione, “fonte di benedizione sei Tu, Y-H-W-H, nostro Dio, signore dell'Universo [*II persona, UV*], che ha permesso [*III persona, UV*] al gallo di distinguere il giorno dalla notte”.

Parecchie di queste ultime occorrenze rituali hanno un carattere *autodescrittivo* e *performativo*. Prendendo qualche esempio dal rito del sabato mattina, di cui ho già chiarito lo schema, troviamo fra l'altro: nel *Salmo XCII*, *tov lehodòt* (“è buono e bello lodare”) e *lebaghid hasdecha* (“narrare le Tue opere di grazia”); nel *Salmo CXLIV*, *iehallelù* (sott. coloro che siedono nella Tua casa “inneggeranno”); nel *Salmo CXLV*, *harumimecha* (“Ti esalterò”) e *ieshaba ma'asecha* (“le Tue gesta saranno lodate”), *iaghidu* (“saranno narrate”), *iedaberu* (“saranno raccontate”), *koreav* (“chiamano” oppure “invocano”), *ievarech* (“benedirà”). E, ancora, nella *Cantica del mare* (*Eso-do XIV,30-XV,18*), si dice che Mosè *iashir* (“canterà”), come pure, nel *Qadish*, le prime parole recitano *itgadal* (“sia ingrandito”, ossia “sia magnificato” il Nome divino), *itkadàsh* (“sia

santificato”), *itpaàr* (“sia glorificato”), seguite da numerose altre voci verbali, più o meno sinonimiche.

Naturalmente nella *tefillah* c’è spazio anche per le richieste personali e per la preghiera. Vi possono essere, cioè, domande, petizioni, implorazioni, anche se, secondo l’insegnamento tradizionale, esse sono fortemente limitate nel loro contenuto, nel senso che non possono essere richieste ai danni di altri né può trattarsi di qualcosa che possa e debba essere raggiunto con normali strumenti umani, come un bel voto a un esame o una promozione sul lavoro. Non è però questo il cuore della *tefillah*. Se guardiamo ai materiali raccolti finora, ossia in sostanza all’*autocomprensione* e all’*autodescrizione* che il rito ebraico abbondantemente pratica, possiamo individuare un numero molto limitato di vettori semantici:

1. canto;
2. lode/esaltazione;
3. gratitudine;
4. riconoscimento.

La *tefillah* insomma esprime un rapporto con il divino che va compreso in termini diversi dalla preghiera. Di fatto essa assolve al compito di articolare un *riconoscimento* che aspira innanzitutto a essere reciproco: riconoscimento della Divinità da parte dei fedeli, ma anche dei fedeli da parte della Divinità, che, in un certo senso, è considerata la vera *agency* di quest’atto linguistico²⁸. A ciò inducono precisamente a pensa-

²⁸ La Divinità, in una certa concezione mistica, ne subisce addirittura gli effetti. L’idea di un valore teurgico della *tefillah* è enormemente diffusa nella tradizione cabalistica e ampiamente analizzata, per esempio, negli scritti di Moshé Idel.

re elementi che ho già sottolineato, quali la rete di obblighi che determinano la forma e il senso del rituale – obblighi pensati di provenienza divina –, come pure certe forme linguistiche come il modo verbale predominante del *Qadish*. Un’ulteriore indicazione in tal senso proviene da una clausola premessa alla ‘*Amidàh* di cui ho già parlato, che, secondo il *Talmùd* (*Bera-khòt* 4b), ne fa anzi parte integrante. Si tratta di una citazione del *Salmo* LI (v. 17), che recita “Y-H-W-H disserra le mie labbra e la mia bocca narrerà le Tue lodi”. Nell’introduzione alla *tefillah* per antonomasia, essa viene descritta come un atto compiuto dal corpo, il cui contenuto è la lode, ma che viene iniziato dalla volontà divina. Anzi, di cui si chiede espressamente che venga iniziato dalla volontà divina. Di nuovo, come ho già notato, la “preghiera ebraica” ha un caratteristico aspetto riflessivo, è richiesta, o ordine o promessa o proposito, di essere *tefillah*. Questo perché, guardandola in termini generali, essa è un atto di *memoria culturale* (Assman 1992), che ha un valore continuo di “etnogenesi”. Nella sua cadenza quotidiana, più di ogni altro atto comunicativo, la *tefillah* produce e riproduce il popolo ebraico. Proprio per tale ragione, essa è stata spesso avversata e proibita dalle forze che, senza ricorrere al genocidio, hanno cercato di eliminare la specificità ebraica, a partire dalla Chiesa (Caffiero 2012).

Siamo così in grado di capire meglio, almeno in questo caso, il senso della metafora del culto, assieme alla sua differenza rispetto alla preghiera. Vi è effettivamente, sotto questo nome, un legame fra rito, cultura ed educazione, perché il culto, oltre a essere cura del divino, è anche costruzione e continuazione della cultura ed educazione dei suoi membri.

CAPITOLO XII

GUSTO E SIGNIFICATO

1. Cibo e lingua

Esistono molte analogie importanti tra cibo e lingua. Ad esempio: *l'organizzazione sintattica* in un asse paradigmatico e uno sintagmatico; il legame necessario con una *cultura specifica*; l'esistenza di un *sistema sincronico* che subisce continue *trasformazioni diacroniche*; il carattere artificiale e quindi *arbitrario* dell'organizzazione e disposizione dei materiali; e anche il fatto che entrambi passano attraverso *la bocca*, il che implica un'opposizione significativa tra un *interno* (che è “mio” o anche “me stesso”) e un *esterno* (che è “di tutti”, e quindi un “esso”). C'è qualcosa di più in questa opposizione spaziale, perché il paragone tra cibo e linguaggio include un'inversione: l'atto di mangiare inserisce il cibo – materia esterna – all'interno del proprio corpo; quello di parlare rende pubblici, ovvero esterni, i pensieri interiori.

Tali somiglianze molto ovvie non possono essere sottovalutate in quanto interagiscono profondamente con i comportamenti culturali. La bocca, ancor più della regione genitale, è in tutte le società umane trattata come l'orifizio corporeo più importante, *il principale canale di comunicazione* tra interno ed esterno, tra il proprio corpo e il mondo o la società. Ogni sistema sociale ha bisogno di controllare la bocca, in entrambe le direzioni. Ciò significa anzitutto *non permettere il passaggio*

di tutto ciò che teoricamente potrebbe attraversarla: non tutti i suoni, le parole o le frasi possono essere pronunciati, come pure non tutti i tipi di cibo o di ingestioni possibili possono essere mangiati, in ogni momento, in ogni luogo e in ogni società. La blasfemia e le maledizioni, così come i cibi “disgustosi”, sono spesso proibiti. Al contrario, in alcune occasioni, si *devono* dire alcune parole e frasi, come pure alcuni cibi *devono* essere mangiati, per svolgere un ruolo sociale. In molte società *si deve* ringraziare la persona che ti sta aiutando e, allo stesso modo, *si è obbligati* a prendere parte a un brindisi o a un banchetto rituale.

Questi due principali usi della bocca, mangiare e parlare, sono in qualche modo simili, ma, proprio per questo, possono anche essere pensati come opposti, come accade ad esempio nel *Vangelo di Matteo*, quando Gesù viene criticato per permettere ai suoi compagni di mangiare senza lavarsi ritualmente le mani in quanto ciò costituisce una violazione delle regole religiose ebraiche riguardanti il cibo. La risposta è celeberrima: “Non quello che va in bocca può contaminare gli uomini, ma ciò che ne esce” (Mt 15:21). Il significato è evidente: le *parole* – i significati, le intenzioni, le posizioni religiose, forse quella stessa domanda –, e non gli alimenti, possono essere socialmente o spiritualmente *pericolosi*. Mangiare e parlare sono attività opposte: quest’ultima è pienamente significativa per il bene e il male, la prima non lo è.

Cerchiamo di elaborare. Una delle somiglianze più significative tra lingua e cibo consiste nel fatto che entrambi presentano obblighi e interdizioni importanti. Sotto pena di trasformare una frase in sciocchezze, alcune espressioni sono proibite mentre alcune caratteristiche sono obbligatorie a tutti i livelli del linguaggio, al livello dei suoni, delle parole, delle

forme sintattiche, dei significati, ecc. Lo stesso accade con il cibo. In ogni cultura alcuni materiali, alcune combinazioni, alcune sistemazioni nel tempo, nello spazio, nelle circostanze, che altrove possono essere consentite o addirittura obbligatorie, sono vietate a pena di far diventare immangiabile il cibo; reciprocamente, alcune altre caratteristiche, componenti o organizzazioni possono essere invece obbligatorie perché gli alimenti siano considerati commestibili in quella cultura. Ovviamente entrambi i campi mostrano diversi gradi di costrizione e diversi gradi di obbedienza, a seconda di un numero di fattori socioculturali.

Solo di rado questa duplice serie di interdizioni e obblighi per la lingua e il cibo è stabilita nel modo formale che le società moderne impiegano generalmente per imporre le loro regole, cioè con una legge o con libri di grammatica. Più frequenti e usuali in questo campo sono le regole basate su nozioni non formali come “purezza”, “contaminazione”, “educazione”, “gusto”, “sporco”, “pulito”, “elegante”, “disgustoso”, “corretto”, “sbagliato”, “distinto”, “grossolano” e così via. Questo tipo di criteri sono stati studiati da sociologi come Norbert Elias (1939) e Pierre Bordieu (1979) e, in un modo più compatibile con il metodo semiotico, da antropologi come Lévi-Strauss (1964, 1967, 1968¹) Mary Douglas (1966, 1972, 1993) e Marshall Sahlins (1978). A causa di questo stato *informale*, i membri di una società non sono generalmente molto consapevoli di tale tipo di regole o piuttosto le trovano semplicemente *naturali*, evidenti. Quando qualcuno non le con-

¹ Da Lévi-Strauss (1967) iniziò il famoso dibattito, molto popolare, sulla motivazione e l’arbitrarietà nelle regole alimentari. La posizione opposta a Lévi-Strauss è espressa in Harris 1985.

divide, viene considerato sbagliato o “strano”. In una lettera ben nota a Caterina la Grande del 26 maggio 1767, Voltaire riferisce di una certa “Madame di Versailles” che diceva: “Che peccato che la distruzione della Torre di Babele abbia confuso le lingue; senza questo errore tutti avrebbero sempre parlato francese”. È un’intuizione che può apparire buffa, ma è molto comune: nell’antica Grecia i popoli non greci erano chiamati, anche da Platone e Aristotele, *barbaroi*, il cui significato originale non è affatto *barbaro* nel senso di “selvaggio”, ma solo “balbuziente”, incapace di parlare: letteralmente, un infante. Lo stesso vale per il cibo: in ogni cultura solo il “nostro” cibo è davvero gustoso, semplicemente *giusto*, secondo natura. Il “loro” cibo è regolarmente mal cotto, pervertito, persino disgustoso e velenoso, forse solo come conseguenza dell’incapacità e dell’inesperienza; oppure, in alternativa, “pittresco”, esotico, avventuroso, ma comunque *strano*. Certo, la crescente globalizzazione della nostra contemporaneità ci rende più tolleranti, e persino curiosi, dei costumi degli altri, inclusi il linguaggio e il cibo. Eppure, sovente ciò che esprimiamo con il linguaggio o mangiamo deve essere in qualche modo *addomesticato* prima dell’uso. Il cibo “cinese” italiano è, per lo più, diverso da quello tedesco o americano, e, ovviamente, dal cinese “cinese”. Quando abbiamo la possibilità di mangiare il nostro cibo all’estero, spesso lo sentiamo un po’ “sbagliato”, “innaturale”. Lo stesso accade quando sentiamo la nostra lingua parlata dagli stranieri, anche da chi la conosce bene. Ci sono sottili regole tacite che, in entrambi i casi, non sono pienamente rispettate, anche se non sapremmo dire quali. Semplicemente, il risultato “non è naturale”. La naturalizzazione delle regole è un affare molto sensibile e delicato, difficile da realizzare e persino da percepire per un non madrelingua.

Potrebbe essere utile considerare con maggiore attenzione come non tutti gli obblighi – e specialmente non tutte le interdizioni –, sia nella lingua che nel cibo, siano considerati con lo stesso livello di consapevolezza. Ogni persona “normalmente educata” in ogni società sa bene che ci sono parole che non possiamo usare, per ragioni di decenza. L’istruzione scolastica costringe gli studenti a prendere esplicita coscienza dei vincoli linguistici, come, ad esempio, la concordanza di soggetti e predicati, anche se erano già inconsapevolmente in grado di usarli prima. In generale, gli anglofoni non si rendono conto che nella loro lingua mancano i suoni laringali così frequenti nelle lingue semitiche. Allo stesso modo, mentre la luna è di genere femminile in italiano, e questo ha permesso a Giacomo Leopardi di conferirle le molte connotazioni significative nel *Canto notturno di un pastore errante al centro dell’Asia*, risulta essere di genere maschile in tedesco. Gli anglofoni considerano impossibile dare alla luna un genere: è evidente che gli oggetti nei cieli non hanno sesso e tali, secondo gli anglofoni, dovrebbero restare anche nella lingua. Lo stesso succede con il cibo. Le interdizioni legali derivate dal mangiare animali selvatici, come cervi e orsi o altre specie in via di estinzione, sono molto chiare per i cittadini che vivono negli stati moderni come comportamenti normativi. Lo stesso accade con i giorni di digiuno formale in alcune culture religiose. Si tratta di regole, chiaramente percepite come tali. Altre interdipendenze alimentari, come, in Occidente, quelle relative al bere urina o mangiare insetti e serpenti, non sono invece nemmeno considerate come “regole”, bensì, al contrario, come comportamenti “naturali”: chi si sentirebbe mai come mangiare o bere quelle “cose disgustose”?

Il fatto è che non vi sia nulla di semplicemente “naturale” nelle interdizioni linguistiche e alimentari, dato che la

loro organizzazione è culturale, eccezion fatta, ovviamente, per ciò che è fisicamente impossibile o molto pericoloso. È certamente possibile e molto probabile che talune regole alimentari siano state stabilite per qualche ragione economica o ecologica, come una scuola antropologica ha proposto (ad es. Harris 1985), ma generalmente queste prescrizioni sono così complesse e variabili nel tempo e nello spazio, come è stato dimostrato per esempio da Simoons (1991) circa la carne e da Flandrin (1983) in relazione ai grassi, che esse necessitano di “un’ampia prospettiva socio-culturale” (Simoons 1991) per essere esaurientemente spiegate. Mi asterrò qui dal tentare di esplorare questa varietà per dimostrarne il carattere arbitrario, come ad esempio fa Léo Mulin (1975) sulla cucina europea o Capatti & Montanari (2011) sulla storia della cucina italiana. Al contrario, seguirò la strategia opposta, che appartiene alla tradizione semiotica², ed eseguirò un’analisi più approfondita dei sistemi di obblighi e interdizioni di alcune culture specifiche, al fine di mostrare come possano avere un senso.

Un’altra cosa dovrebbe essere specificata in via preliminare. Spesso le regole alimentari sono descritte come fondate solo su motivi estetici o estesici (Greimas 1987), e mutevoli solo a causa del “gusto”. Ci sono stati negli ultimi sviluppi della semiotica alcuni tentativi interessanti di spiegare come il “gusto” possa essere compreso in termini semiotici, come ad esempio Landowski (2000, 2003, 2013) e Fontanille (2011). In questo contesto, tuttavia, ricorrere alla nozione di “gusto” per spiegare le regole e il loro cambiamento significa solo porta invano a nascondere il fatto di non possedere alcuna spiega-

zione. Ad esempio, si consideri la seguente citazione di uno dei più importanti storici dell’alimentazione in Europa, Jean-Louis Flandrin:

In definitiva, lo studio dei grassi in cucina ci ha insegnato molte cose sulla relazione tra il gusto e le limitazioni che pesano sulle pratiche alimentari. Innanzitutto, abbiamo dimostrato che la quantità di grasso utilizzata in cucina dipende non solo dalla loro disponibilità e dai bisogni fisiologici legati alla natura del suolo o del clima, ma anche dalle tendenze del gusto. Questi sono cambiati, almeno nell’élite sociale: durante il diciassettesimo secolo le salse piccanti e inacidite o agrodolci della cucina medievale sono state sostituite da condimenti grassi di cucina “classica”, che è ancora la nostra [...] Ma non si vedono, nello stato attuale della ricerca, delle trasformazioni demografiche, economiche o tecniche che potrebbero spiegare questa rivoluzione culinaria. È al livello del desiderio e non delle influenze materiali che esso si è verificato. Ma è chiaro, d’altra parte, che il nuovo orientamento del gusto può spiegare alcune trasformazioni dell’agricoltura europea, ad esempio, il suo passaggio verso l’allevamento di animali da latte (1983: 61).

Il fatto che l’approccio “materialistico” ai vincoli dietetici, dal punto di vista economico ed ecologico a quello culturale, debba essere invertito per spiegare i dati storici è molto interessante. Guardando tali dati diventa evidente che ci sono cambiamenti “sovrastrutturali” che inducono evoluzioni del sistema produttivo e quindi della disponibilità economica ed ecologica del cibo, almeno nella direzione opposta della causalità. Tuttavia, è difficile ammettere che “le tendenze del gusto” possano essere considerate le vere cause di un “nuovo orientamento del gusto”. La circolarità di tale eziologia è fin troppo evidente. Che cosa causa gli orientamenti del gusto?

² Per esempi di semiotica alimentare, cfr. Manetti, Bertetti e Prato 2006, Ferraro & Tartari 1999, Marrone 2016, Stano 2018.

Il gusto è un senso, “la capacità di notare o riconoscere i sapori quando si mangia o si beve”³; “la sensazione di sapore percepita in bocca e in gola a contatto con una sostanza”⁴; ma è anche una capacità individuale di scelta, che può essere più o meno limitata ai contenuti sensoriali o estesa alle qualità estetiche. Al contrario, è sempre costante, diventando uno standard più o meno esplicito “la simpatia di una persona per sapori particolari, la tendenza di una persona ad apprezzare o interessarsi a qualcosa, la capacità di discernere ciò che è di buona qualità o di alto livello estetico”⁵, che tuttavia ha un forte legame con gli atteggiamenti sociali, una “conformità o incapacità di conformarsi a opinioni generalmente condivise su ciò che è offensivo o accettabile”⁶, più o meno fondata nell’imitazione. Da questo punto di vista, c’è una forte relazione tra gusto e moda, non solo perché ci sono mode del gusto ben documentate, come la “nouvelle cuisine”, o più in dettaglio, come il “vino novello” che imita il *Beaujolais nouveau*, o per l’aceto balsamico, ma anche per il ruolo dell’imitazione in entrambi i domini (Volli 1988).

In termini semiotici, è interessante considerare il gusto come un “abito”, sia individuale che collettivo. Per Peirce l’abito (*habit*) è “la tendenza a ripetere qualsiasi azione che sia stata eseguita prima” (Peirce MS 875 del 1883/1884, ristampato in Peirce 1992, EP 1: 223), che ovviamente corrisponde molto bene alla continuità del gusto in opposizione con variabilità di fantasia e capriccio. L’azione qui è la valutazione: il gusto dà al

soggetto la capacità di valutare *in modo costante* sensazioni come salato e dolce, ma anche argomenti più complessi come “buona qualità”, “standard estetico elevato”, ecc. Il pragmatismo sostiene che il significato di qualsiasi segno per chiunque consiste, in definitiva, nel modo in cui costui reagisce al segno: l’Interpretante Finale del segno è il modo in cui ogni mente reagisce ad esso. In definitiva il senso ha la forma di una proposizione condizionale di questo tipo: “Se un certo segno fosse percepito da qualsiasi mente esso determinerebbe quella mente a tale e tale condotta” (Peirce CP 8.315, 1909). Non è chiaro se, secondo Peirce, ogni abito debba essere considerato un Interpretante Finale, cioè un significato; poiché ci sono punti in cui Peirce suggerisce che anche le leggi fisiche dovrebbero essere considerate come abiti naturali. Sembrerebbe probabile che questo non sia il caso, a meno che non siano interpretate da una mente, ma questo non è un problema pertinente qui.

I gusti e i disgusti sono soggettivi e – nei casi più interessanti – fatti sociali. Gli psicoanalisti leggono i gusti personali come sintomi, ossia li inseriscono in una sequenza di significati, specialmente quando questo significato viene rimosso e nascosto dalla coscienza del soggetto. I gusti sociali e le mode dovrebbero essere letti come una struttura di significato di una cultura o di un gruppo di culture anche se non c’è consapevolezza sociale di esse, come Lévi-Strauss (1964, 1967, 1968) ha ampiamente mostrato per le società amerindie e le loro classificazioni alimentari. Il fatto che le interdizioni e gli obblighi alimentari, anche nelle società prive di leggi esplicite che li prescrivono, spesso non solo sono obbediti, ma assunti come scelte “semplicemente naturali”, dovrebbero indurre a considerarli indizi di una struttura sociale di significato soggiacente, che sebbene non esplicita risulta tuttavia essere attiva e influente.

³ <http://www.merriam-webster.com/dictionary/taste>.

⁴ <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/taste>.

⁵ <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/taste>.

⁶ <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/taste>.

Ad esempio, è facile osservare le regole standard del cibo occidentale su quali animali non debbano essere mangiati: né cani né gatti, né scimmie, né topi né pipistrelli, solo raramente cavalli; né insetti né ragni, né vermi o larve, in generale non anfibi (anche se in alcune regioni le rane sono commestibili), né molluschi terrestri (anche se qualcuno mangia lumache), né serpenti. Le regole esplicite che vietano agli europei e agli americani di mangiare insetti e vermi sono difficilmente rilevabili: è semplicemente “naturale” non comportarsi in questo modo. Eppure, tutti questi animali vengono mangiati in altre società, e a volte ne costituiscono anche la parte centrale della dieta proteica. È noto che animali commestibili (secondo gli standard europei) come bovini e suini sono proibiti in altre società. Si potrebbe cercare di scoprire, secondo il suggerimento di Harris, la ragione economica ed ecologica di queste regole silenziose e, in alcuni casi, si possono fornire buone spiegazioni per tali comportamenti. Eppure, in generale, è difficile costruire abbastanza ipotesi “materialistiche” per spiegare come queste regole, che sono efficaci in una dimensione continentale dalla Sicilia alla Norvegia, dalle pianure della Russia all’altopiano alpino, siano sopravvissute per molti secoli e riguardino interi phyla biologici, come, per esempio, tutti gli insetti. Una spiegazione culturale, che coinvolga la classificazione degli animali, appare molto più credibile. È facile rilevare che gli animali proibiti nella nostra cultura possono essere divisi in due gruppi. Uno, molto piccolo ma importante, raccoglie gli animali “più vicini agli esseri umani”, ovviamente secondo criteri culturali e non biologici, percepiti quasi come persone che possono essere “amici” e persino destinatari d’amore: gatti, cani, cavalli e, per motivi morfologici, scimmie. In qualche modo, queste specie sono protette, perché condividono la for-

te interdizione del cannibalismo presente nella cultura occidentale. L’altro gruppo è composto da animali “molto lontani”, spesso percepiti come “una massa brulicante e in qualche modo sporca” oppure come un pericolo. Gli insetti, ma anche i topi, sono esempi di “massa”; così serpenti, pipistrelli, vermi e ragni. Poiché tali tipi di animali sono visti come “mostri”, sembra impossibile trasformarli in carne umana, che è l’obiettivo e il significato della nutrizione. Non posso né mangiare qualcosa di simile a me stesso (proibito), né qualcosa di non abbastanza simile (disgustoso), senza perdere la mia identità umana. Una struttura simile limita, nella tradizione, il sesso: non posso né avere rapporti con i miei parenti più stretti o con persone del mio stesso sesso (proibito), né con animali non umani (disgustosi).

Certo, questa non è un’analisi, ma solo un riconoscimento preliminare della grammatica di questo campo semantico. Le categorie dovrebbero essere specificate e le norme prese in considerazione dovrebbero essere ulteriormente ampliate, ad esempio per i prodotti ittici. Tuttavia, tutto ciò ci permette di postulare che il primo atto di degustazione sia un spesso inconsapevole giudizio tipologico. Quando prendo o rifiuto qualcosa, giudico sia che ciò essa appartenga a questa o quella categoria, come per esempio un bovino o un serpente, sia se l’appartenenza a quella categoria è in linea di principio buona o cattiva per qualche uso, come il mangiare, ma lo stesso vale per altre attività, come il sesso, l’abitare e così via. Per esempio, questo animale è un pollo e può essere mangiato; questo strumento è un martello e può essere usato per piantare un chiodo, ecc. Ciò è di solito discusso come un giudizio morfologico / teleologico, e spesso modellizzato sommariamente come una forma autonoma di pensiero, ma solo raramente è stato ac-

curatamente analizzato nella tradizione culturale occidentale (Goethe 1790; Kant 1790; Prieto 1964, 1975). Un secondo giudizio tipologico segue, ma è individuale: questo oggetto, così e così, è buono o cattivo; si adatta più o meno bene alla sua categoria: è un pollo gustoso o un martello troppo pesante per il mio uso o una casa non elegante o un cibo sgradevole. Né il giudizio generale né quello particolare è solo fattuale. Al contrario, sono entrambi profondamente legati al valore ed entrambi mettono in opera delle assiologie. Conclusivamente a questo percorso sommario di ricognizione, possiamo dire che il gusto dovrebbe essere considerato come l'abito corrispondente a un significato complesso tipologico e assiologico.

2. Le regole alimentari ebraiche

Come ci ha insegnato Jurij Lotman (1990), le culture possono essere distinte in "testualizzate" e "grammaticalizzate". Nelle prime, i contenuti, le conoscenze e le regole sono tramandati principalmente da narrazioni ed esempi; nelle seconde sono dichiarati sotto forma di teorie esplicite, codici o liste. Certamente non vi è un taglio netto tra queste due modalità culturali: ogni società sceglie quanto testualizzare alcuni contenuti e grammaticalizzarne altri. La nostra cultura, fin dalla creazione della scrittura alfabetica e, ancor più tardi, dalla diffusione della stampa è diventata sempre più grammaticalizzata (Havelock 1978; Ong 1982): ogni pratica e conoscenza, dalla cosmologia al sesso, dall'architettura alla corsa, dalla matematica alla cucina, ha un suo specifico trattato, saggio o codice. Invece, le interdizioni alimentari sono generalmente apprese nella prima infanzia, attraverso esempi e guida dei genitori: "non mangiare questo", "non mettere quello in bocca", "che schifo", "mmm,

che buono" ecc., senza esplicite spiegazioni o teorie. Nella nostra cultura le classificazioni alimentari sottostanti sono generalmente lasciate inconscie. In altre culture tali classificazioni e interdizioni sono invece rese esplicite. Da un punto di vista semiotico, queste società sono molto interessanti perché offrono più materiale per l'analisi e mostrano nel modo più chiaro il carattere culturale dei loro regolamenti.

Di seguito riassumerò le regole alimentari della cultura ebraica, così come sono state formulate nella *Torah* e nella letteratura successiva per studiare la loro grammatica e la loro semantica. Queste regole possono essere considerate per specificare diversi livelli di intervento:

- a. specie autorizzate e vietate;
- b. tecniche di macellazione consentite e proibite;
- c. parti del corpo di animali ammessi consentite e vietate;
- d. preparazioni e combinazioni di alimenti consentite;
- e. proibite e interdizioni e obblighi alimentari legati al tempo.

Il punto **a.** è discusso in *Levitico XI, 2-23 e 41-43*:

2 [...] Questi sono gli animali che potrete mangiare fra tutte le bestie che sono sulla terra. 3 Mangerete d'ogni animale che ha l'unghia spartita e ha il piè forcuta, e che rumina. 4 Ma di fra quelli che ruminano e di fra quelli che hanno l'unghia spartita, non mangerete questi: il cammello, perché rumina ma non ha l'unghia spartita; lo considererete come impuro; 5 il coniglio, perché rumina ma non ha l'unghia spartita; lo considererete come impuro; 6 la lepre, perché rumina ma non ha l'unghia spartita; la considererete come impura; 7 il porco, perché ha l'unghia spartita e il piè forcuta ma non rumina; lo conside-

rerete come impuro. **8** Non mangerete della loro carne e non toccherete i loro corpi morti; li considererete come impuri. **9** Questi sono gli animali che potrete mangiare fra tutti quelli che sono nell'acqua. Mangerete tutto ciò che ha pinne e scaglie nelle acque, tanto ne' mari quanto ne' fiumi. **10** Ma tutto ciò che non ha né pinne né scaglie, tanto ne' mari quanto ne' fiumi, fra tutto ciò che si muove nelle acque e tutto ciò che vive nelle acque, l'avrete in abominio. **11** Essi vi saranno in abominio; non mangerete della loro carne, e avrete in abominio i loro corpi morti. **12** Tutto ciò che non ha né pinne né scaglie nelle acque vi sarà in abominio. **13** E fra gli uccelli avrete in abominio questi: non se ne mangi; sono un abominio: l'aquila, l'ossifraga e l'aquila di mare; **14** il nibbio e ogni specie di falco; **15** ogni specie di corvo; **16** lo struzzo, il barbagianni, il gabbiano e ogni specie di sparviere; **17** il gufo, lo smergo, l'ibis; **18** il cigno, il pellicano, l'avvoltoio; **19** la cicogna, ogni specie di airone, l'upupa e il pipistrello. **20** Vi sarà pure in abominio ogni insetto alato che cammina su quattro piedi. **21** Però, fra tutti gli insetti alati che camminano su quattro piedi, mangerete quelli che hanno gambe al di sopra de' piedi per saltare sulla terra. **22** Di questi potrete mangiare: ogni specie di cavalletta, ogni specie di solam, ogni specie di hargol e ogni specie di hagab. **23** Ogni altro insetto alato che ha quattro piedi vi sarà in abominio. [...] **41** Ogni cosa che brulica sulla terra è un abominio; non se ne mangerà. **42** Di tutti gli animali che brulicano sulla terra non ne mangerete alcuno che strisci sul ventre o cammini con quattro piedi o con molti piedi, poiché sono un abominio. **43** Non rendete le vostre persone abominevoli mediante alcuno di questi animali che strisciano; e non vi rendete impuri per loro mezzo, in guisa da rimaner così contaminati.

Una prima opposizione divide gli animali dal resto del cibo, che è solo soggetto alle regole *d.* ed *e.* Vi è poi una divisione tra gli animali 1. "viventi sulla terra"; 2. "nell'acqua";

3. "uccelli"; 4. "insetti volanti"; 5. "creature che strisciano sul terreno". Ogni gruppo ha le sue regole. Il gruppo 1 può essere mangiato solo se "ha uno zoccolo diviso e ruminava". Il gruppo 2 deve "avere pinne e squame". Il gruppo 5 non deve essere mangiato del tutto, proprio come il gruppo 4, eccetto "quelli che hanno le gambe piegate per saltare" e sono elencati per nome. Il gruppo 3 sembra essere consentito, ma esistono numerose eccezioni, elencate per nome. È evidente che la maggior parte di questi uccelli interdetti sono rapaci, ma ciò non è dichiarato apertamente, quindi, a causa di questo e di un problema generale nella traduzione dei nomi biblici che si riferiscono alle specie animali, dai tempi del *Talmud* fino ad oggi è in uso la regola pratica opposta: in generale tutti gli uccelli sono vietati, ad eccezione di alcune specie, come il pollame, conosciute come permesse, per esempio basandosi anche su altre regole, come quelle sacrificali. Il cibo derivante da questi animali, come latte, uova, ecc. è soggetto agli stessi limiti dei loro "genitori": il latte di cammello è vietato perché il cammello è interdetto; le uova di gallina sono permesse perché lo sono le galline. Un'eccezione è il miele, considerato non come prodotto del corpo delle api, ma solo come sostanza trasformata da loro. Infine, naturalmente, il latte umano è permesso, mentre la carne umana non lo è.

Ci sono molte interpretazioni di queste regole. Come ha sottolineato Mary Douglas (1966, 1999), possiamo identificare una chiara preferenza per gli animali prototipici nel senso della semantica cognitiva (Ungerer 2006). Un "pesce reale", ad esempio, ha pinne e squame; se mancano, c'è qualcosa di strano in esso, *non va bene*. Lo stesso si può dire dei mammiferi: devono essere ruminanti con "zoccoli divisi", come mucche, pecore e capre, gli animali più familiari ai pastori. È anche in-

teressante notare che tra i mammiferi e gli uccelli sono esclusi i predatori, il che ha dato origine a molte interpretazioni “moralì”, come è accaduto anche per i gruppi 4 e 5: i predatori collettivi o i parassiti sono proibiti, forse perché danneggiano il fragile equilibrio di una terra semiarida come l’antico Israele (è l’ipotesi di Harris) o forse perché metaforizzano atteggiamenti umani condannati.

Il punto **b.** vieta di mangiare animali morti di morte naturale o uccisi da altri animali (*Deuteronomio XIV,21*): “Non mangiare nulla che trovi già morto”. Inoltre, nei tempi biblici, ogni macellazione di mammiferi doveva essere realizzata in forma di sacrificio nel Santuario di Gerusalemme. Dopo che il Tempio fu distrutto, questa regola fu abbandonata, ma una speciale forma di macellazione, la *shechitah*, concepita per ridurre al minimo la sofferenza degli animali, fu mantenuta in uso, assieme a un’attenta e imprescindibile ispezione (*bedikah*) sulla buona salute degli animali. È interessante l’evidenza che si trova in queste regole di una difficile connessione fra l’obbligo di “santità” o “distinzione”, che è alla base della normativa ebraica, e il cibo animale. Come si vede dai primi capitoli della *Genesi* (I,29-31; II,16), dopo la Creazione, gli esseri umani erano stati autorizzati a mangiare *solo* frutta e verdure, e unicamente dopo il Diluvio venne concessa l’alimentazione animale, a causa della comprovata “imperfezione” dell’essere umano. Uccidere animali, quindi, è essenzialmente *un male*, che dovrebbe essere tollerato solo con estrema cautela, giustificandolo come atto religioso. Ci sono anche limiti per quanto riguarda le verdure, ma solo in relazione a tempi e circostanze specifiche.

Il punto **c.** è il più chiaramente semantico. Il primo caso qui è un’*interdizione molto forte del sangue*. Consideriamo, ad esempio, *Deuteronomio XII*:

23 ma guardati assolutamente dal mangiarne il sangue, perché il sangue è la vita; e tu non mangerai la vita insieme con la carne.
24 Non lo mangerai; lo spargerai per terra come acqua **25** Non lo mangerai affinché tu sia felice, tu e i tuoi figliuoli dopo di te, quando avrai fatto ciò ch’è retto agli occhi dell’Eterno.

È importante considerare la prima occorrenza biblica di questo principio (*Genesi IX,4*): “Ma carne con la sua anima, [che è] il sangue, non devi mangiare”, perché è da questa formulazione che l’interpretazione ebraica estrae un’altra interdizione, uno dei sette “precetti di Noè”, che l’ebraismo ritiene vincolanti per tutta l’umanità, e a cui in ebraico si fa riferimento come “*ever min ha-chai*” (“arto da un animale vivente”), che proibisce di mangiare carne che sia stata recisa da un animale vivente. Il divieto di mangiare sangue viene ripetuto molte volte e seguito a fondo nella tradizione alimentare ebraica attraverso un processo chiamato *melichah* (salatura), il cui obiettivo è espellere qualsiasi residuo di sangue dalla carne. Vale la pena notare qui che questa forte e generale interdizione, insieme a molte altre norme, e in particolare al *Decalogo* che proibisce gli omicidi, costituisce una confutazione preventiva della famigerata “calunnia del sangue”, in cui gli antisemiti hanno spesso sostenuto che gli ebrei uccidono i bambini cristiani e ne usano il sangue per fare il pane pasquale, risultando per secoli questa detestabile infamia un comune pretesto per persecuzioni e massacri. Il secondo tipo di carne proibita è il *nervo sciatico*, poiché Giacobbe fu colpito a questo nervo durante la lotta con l’angelo. È pertanto vietato mangiare il nervo sciatico di tutti gli animali. Il terzo divieto riguarda certi *tessuti del grasso interno*, che erano riservate ai sacrifici.

Da un punto di vista ebraico, il sangue non è solo proibito, ma anche *disgustoso*. Inoltre, questo disgusto è semantico:

il sangue è vita, e la vita non può essere mangiata; al contrario, deve essere rispettata o offerta a Dio nel processo sacrificale. Ciò mostra molto bene due dei miei argomenti, la cui applicabilità credo si estenda ben oltre la cultura ebraica, altamente grammaticalizzata: il primo è che il disgusto ha un significato, o meglio è un significato legato a un processo di senso guidato da una *forza metaforica* (in questo caso l'equazione del sangue e della vita). Lo stesso principio opera attraverso un *processo metonimico* rispetto al nervo sciatico, la parte del corpo segnata nella storia di Giacobbe, a cui ci si riferisce ancora anche quando si trova negli animali. Il secondo punto è la necessità di evitare l'*autofagia*, cioè di nutrirsi di ciò che è *troppo simile* al mangiatore, che può essere solo l'interdizione del cannibalismo o, ancora meno, in alcune società, la sola interdizione di mangiare i membri della propria tribù o clan; ma può essere invece esteso anche a animali "simili" o "familiari", come cani e gatti nella cultura occidentale o al sangue, al nervo sciatico e agli arti di animali vivi nella cultura ebraica o agli animali totemici in alcune culture "primitive".

Il punto *d.* è piuttosto strano. Tre volte nella *Torah* è scritto "Non cucinare un capretto nel latte di sua madre" (*Esodo XXIII,19; XXXIV,26 e Deuteronomio XIV,21*), il che sembrerebbe a un'interpretazione ingenua qualcosa di simile ad altre regole "umanitarie", come quella che vieta di rimuovere le uova da un nido qualora sia presente la madre (*Deuteronomio XXII,6*) o di "sacrificare un animale appena nato e sua madre nello stesso giorno" (*Levitico XXII,28*). In genere, però, la tradizione non approva simili letture "sentimentali" di tali norme, ma ricerca altri significati o invoca l'obbedienza pure e semplice a un precetto immotivato. In particolare, poi, nella tradizione, la portata di questa regola si è espansa molto ed essa

è stata interpretata come l'interdizione di cucinare qualsiasi carne (anche di uccelli, che ovviamente non hanno latte) insieme a qualsiasi latte (inclusi burro, formaggio e altri prodotti caseari); di mescolarli; di usare gli stessi piatti, pentole o padelle sia per il latte sia per la carne; di mangiarne uno prima che la digestione dell'altro sia completata (per esempio prima di sei ore dopo un pasto a base di carne). Senza approfondire i dettagli della regola, è interessante riflettere sulle ragioni di tale interdizione. La risposta più semplice è "considerare questo versetto come un esempio di precetto biblico il cui significato non è comprensibile" (Piperno Cohenca 2008: 34). Un'altra spiegazione è più simbolica:

La tradizione ebraica, considerando il latte vaccino come un prodotto incompatibile con la carne, proclama la possibilità di cambiamento, e afferma il potere del pentimento, per cui i bambini, che sono diversi e migliori dei loro padri, non sono destinati o condannati a ripetere i vizi dei loro genitori. L'unico modo per rimanere ottimisti nel nostro mondo imperfetto è attraverso la fede in una possibile redenzione, nonché attraverso la consapevolezza che non c'è redenzione senza pentimento, ossia non c'è salvezza senza un cambiamento radicale nella natura dell'uomo (Shlomo Riskin, http://www.morasha.it/riskin/riskin_e04ree.html).

Secondo Mary Douglas, la regola "onora la funzione procreativa" (1972: 78). Un'altra interpretazione morale comune è la seguente:

possiamo prendere in considerazione il latte come simbolo dell'innocenza, perché è il primo alimento dell'uomo e può essere raggiunto senza violenza. La carne, invece, appartiene a un animale che è stato catturato e ucciso e rappresenta una violazione di un equilibrio naturale, diventando un simbolo di colpa. Il

divieto di mescolare questi due elementi [...] ci insegna che non dobbiamo confondere i valori, ma che dobbiamo sempre essere in grado di distinguere tra l'innocente e il colpevole, tra ciò che è permesso e ciò che non lo è (Piperno Cohenca 2008: 35).

Un certo numero di commentatori del Medioevo, come Maimonide (*Moreh Nevuchim*, 3:48), 'Ovadia Sforino e Solomon Luntschitz, hanno suggerito che il punto fosse piuttosto l'opposizione ad alcuni rituali idolatri dei popoli vicini. Questa distinzione dai costumi pagani è spesso usata come una sorta di meta-regola, un criterio per giustificare o proibire comportamenti diversi, e viene affermata in modo generale anche nel testo stesso della *Torah* (*Levitico XVIII*), immediatamente prima delle leggi delle interdizioni sessuali, sotto molti aspetti simili a quelli alimentari:

3 Non devi fare come loro in Egitto, dove vivevi, e non devi fare come loro nella terra di Canaan, dove ti sto portando. Non seguire le loro pratiche. **4** Devi obbedire alle Mie leggi e fare attenzione a seguire i Miei decreti.

In effetti, dèi come Apis, Hathor e Ra nell'antico Egitto erano rappresentati come bestiame e quindi nella cultura egizia era blasfemo mangiare questo tipo di animali, permessi invece dalla *Torah*. I cananei usavano cibarsi di carne unita al latte, alimentazione proibita nella tradizione ebraica. Un altro motivo che può essere addotto è il modo in cui la *Torah* rifiuta sistematicamente la mescolanza di diversi tipi di oggetti o materiali. Il *Levitico* (XIX,19) prescrive: "Non accoppiare diversi tipi di animali. Non piantare il campo con due tipi di seme. Non indossare indumenti intessuti di due tipi di materiale". E, ancora, così *Deuteronomio XXII*:

9 Non piantare due tipi di seme nella tua vigna; se lo fai, non solo i raccolti che pianti ma anche il frutto della vigna saranno contaminati. **10** Non arare con un bue e un asino aggiogati insieme. **11** Non indossare vestiti di lana e lino intrecciati insieme.

Da questi versetti la tradizione conta fino a sei tipi di mescolanza di specie proibite: miscelazione di semi; innesto di alberi e ortaggi; miscelazione di semi di vigna; ibridazione di animali domestici e selvatici; aratura a guida di animali (domestici o non domestici) di specie diverse; e miscelazione di lana e lino. Se si considera il latte e la carne diverse "specie" di cibo, è molto facile assimilare la loro interdizione di miscelazione con queste altre. C'è una interdizione analoga – sebbene non così forte da costituire un precetto della *Torah* – dal mangiare carne e pesce nello stesso piatto, il che potrebbe dipendere dalla stessa ragione. Ma anche nella cultura occidentale, che non ha recepito l'interdizione sui miscugli, per qualche motivo questa mescolanza di carne e pesce sembra essere uniformemente rara. Non abbiamo una spiegazione esplicita dell'amore che la *Torah* mostra per l'ordine e la separazione, ma questo deve essere considerato un atteggiamento culturale molto generale che valorizza la *distinzione*, come ho mostrato in Volli 2011 analizzando il testo della Creazione. Chiudo l'analisi del punto senza discutere i dettagli delle regole riguardanti il trattamento del vino, del pane e della cucina generale, che normalmente sono seguite dagli ebrei osservanti. Per lo più si tratta dell'affidamento di operazioni delicate di cucina e trasformazione dei cibi (come, per esempio, le diverse fasi in cui il vino è lavorato) a ebrei osservanti, i quali sicuramente non contaminino il cibo con pratiche proibite o idolatriche. Originariamente nate come garanzie di rispetto delle regole, queste disposizioni divennero di per sé, a loro volta, regole. Esse

hanno anche il senso ulteriore di non permettere una vita ebraica solitaria: per realizzarle è necessaria sempre una comunità. Si tratta, dunque, di barriere pratiche contro l'assimilazione.

Il punto *e* è molto ricco di casi. Vi sono interdizioni legate al tempo in cui le piante danno i frutti (i primi tre anni di frutti) o ad un tempo generale del suolo (una sospensione totale dell'agricoltura è difatti richiesta ogni sette anni). Inoltre ci sono interdizioni, obblighi e raccomandazioni relative al periodo dell'anno *e*, in particolare, agli eventi religiosi. Ci sono digiuni; c'è il divieto di cibi lievitati durante la Pasqua ebraica; c'è l'uso di cibi simbolici prescritti per feste come *Rosh ha-Shanah*, *Shavu'ot* e *Sukkot*. Questo simbolismo è collegato in diversi modi al significato di ogni celebrazione. Ad esempio, *Sukkot*, la "Festa delle capanne", in origine una festa del raccolto, obbliga a mangiare i frutti legati alla Terra di Israele, come i datteri; in occasione di *Rosh ha-Shanah*, all'inizio dell'anno, molti cibi sono usati per il loro significato augurale, che è spesso dovuto solo a un effetto del significante, come un'assonanza. Ad esempio, nella tradizione sefardita spagnola, è consuetudine mangiare finocchio, perché il suo nome aramaico (*roviah*) può essere accostato foneticamente a un verbo che significa "moltiplicherà" (*irbuh*) alludendo così ai meriti, e così la zucca (*kara*) per auspicare che i decreti divini di condanna per i peccati siano strappati via (*ikarah*), mentre altri alimenti, come fichi e mele, vengono mangiati per il loro sapore dolce. Il melograno, a causa dell'abbondanza di grani all'interno, simboleggia la ricchezza, e così via. Vale la pena notare che queste regole cambiano in larga misura a seconda delle comunità. La Pasqua comprende un "séder", un pasto fisso con cibi speciali, gesti, narrazioni e preghiere, il cui significato è troppo ricco e complesso da analizzare qui (per un esame generale vedi Volli 2010; per un'analisi del testo di questo "seder", chiamato "Haggadah" (narrazione), vedi Bonfil 1962 e Segre 2001).

3. Le tradizioni

Il nome generico delle regole che ho preso in considerazione a breve è *kashruth*, sostantivo astratto derivato dall'aggettivo *kasher*, che significa "adatto". Esse *limitano* solo ciò che *può* essere mangiato nella tradizione ebraica. In generale, quindi, possiedono un aspetto *negativo*, elencando ciò che non dovrebbe essere usato come cibo. La contropartita soggettiva di queste regole è disgusto: repulsione per il sangue; disagio per il maiale; rifiuto delle ostriche, ecc. Un sistema di rifiuti *delimita* il cibo ebraico tradizionale. Ciò che è importante cogliere è che il disgusto è diventato assolutamente *spontaneo*, come accade peraltro nelle situazioni meno grammaticalizzate in altre culture, ad esempio lo schifo europeo per gli insetti o la repulsione cinese per il latte.

Come ho mostrato, la grammatica esplicita dell'interdizione alimentare ebraica ci consente di vedere un certo valore semantico impegnato in essa. È probabile che qualche spiegazione non sia altro che una razionalizzazione postuma; ma, anche in questo caso, siamo di fronte a una chiara immagine dell'interazione tra gusti e valori. È impossibile trovare una semantica coerente in questo campo, una singola spiegazione o una grammatica gerarchica con cui spiegare o tradurre ogni alimento nella "frase" di una "lingua". Questo tipo di ricerca, che pone altri sistemi significanti come "lingue" differenti, è stato proposto autorevolmente da Ferdinand de Saussure un secolo fa e poi ripercorso da Barthes e altri negli anni Sessanta, ma non funziona, perché la realtà sociale è troppo complessa per quel metodo. All'interno di questa cornice di interdizione alimentare ebraica, obbedendo a tali regole, sono stati sviluppati sistemi alimentari molto *diversi*, dai piatti askenaziti dell'Europa Orientale all'alimentazione ebraica yemenita, dalla cucina tradizionale italiana alla cucina kasher turca.

Ogni singolo pasto e ogni piatto al suo interno è influenzato dalle regole della *Torah*, almeno per il fatto che l'asse paradigmatico dei componenti è limitato da essi. Ma ognuno è anche influenzato dal clima; dalla disponibilità economica; dal fatto che, nel loro contesto, certi cibi sono considerati prestigiosi o di buon auspicio o, ancora, ricchi di energia, rigeneranti o in grado di garantire salute o intelligenza; dal loro costo; dalla difficoltà di reperire i materiali e da quanto lavoro è necessario e così via. Possono essere scelti per la loro somiglianza con il cibo che mangiano i vicini oppure per la ragione opposta, perché sono diversi e sgradevoli per loro. Spesso non c'è apparentemente alcun motivo per cui vengono mangiati, perché semplicemente "sono il nostro cibo", ciò che la nostra famiglia ha sempre fatto, ecc.

Non c'è un solo significato nel *Gefillte Fish*, il cibo più noto della tradizione askenazita, o nei romani *carciofi alla giudia*; non più di quel che si possa ritrovare in spaghetti e hamburger o nei pantaloni e nelle camicie. Il significato non appartiene a ogni *singolo piatto* in modo astratto; né appartiene alle *regole della sua composizione*. Esso va attribuito almeno a un pasto in un contesto sociale, che, da un punto di vista semiotico, dovrebbe essere inteso come incrocio di un asse paradigmatico e di un asse sintagmatico. Ma è solo guardando *in dettaglio* all'organizzazione sociale degli "spazi del cibo" – i confini che separano ciò che è commestibile da ciò che non lo è, i punti caldi della moda, la gerarchia dei valori, la topologia delle posizioni sintattiche, la rete delle opposizioni –, insieme all'organizzazione sociale di spazi, tempi, ruoli, attori, figure del cibo, che possiamo cercare di spiegare come un "testo alimentare" possa contribuire alla circolazione sociale dei significati.

CAPITOLO XIII IL SEGRETO DI ESTER E I SUOI SEGRETI

1. I segreti nella *Torah*

Come in buona parte delle tradizioni religiose, anche l'ebraismo codificato nella *Torah* mantiene un complesso apparato di filtri rispetto alla presenza del sacro, che collocano quest'ultimo nella categoria generale dei *segreti*. Nel linguaggio cristiano si parlerebbe specificamente di *misteri*, in quello laico piuttosto di *rispetto*, ma vi sono in gioco anche il *ritegno* e l'*umiltà*, che la tradizione ebraica attribuisce in particolare a Mosè, la figura più competente nel rispetto di tale distacco. È utile osservare preliminarmente che in molte lingue, dal greco *hagios* ai latini *sacer* e *sanctus* fino all'ebraico *kadòsh*, la definizione di ciò che si applica al divino e al trascendente è tratta da campi semantici che indicano *differenza, distinzione, separazione, nascondimento*. In generale, il divino non deve essere oggettivato, e dunque non può essere mai interamente *com-preso*, cioè *afferrato* come un ente fra i molti. La sua *separazione* dall'ontologia naturale è evidentemente in tensione con la sua *azione* nel mondo; uno dei modi di superare tale tensione è il riconoscimento di *barriere cognitive* intorno alla sua realtà. Dunque, in qualche forma, di *segreti*.

Senza approfondire questo punto, mi limito a indicare che nella tradizione ebraica vi sono soprattutto due ambiti specifici in cui questa *barriera cognitiva* si realizza. Uno è quel-

lo della *denominazione* del sacro. Nella concezione condivisa da molti popoli antichi, la nominazione costituisce in generale una *forma di potere* del nominante sul nominato, perché *chiamare* qualcuno o qualcosa con il suo nome *vero* permette anche di “chiamarlo” nel senso di farlo venire, esercitando un comando. Si tratta del potere che viene attribuito ad Adamo nel secondo capitolo della *Genesi* nei confronti della natura: l’invito a chiamare e il permesso di usare sono consecutivi.

Nella tradizione ebraica i nomi divini sono dunque soggetti a *particolare protezione*. La terza “parola” del Decalogo (*Esodo XX, 7*) impone di “Non pronunciare invano il Nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascerà impunito chi pronuncia il Suo Nome invano.” Questo interdetto è particolarmente rispettato nell’ebraismo, dove tutti i nomi riconosciuti come divini sono fortemente *limitati* nel loro uso (per esempio, non sono scritti integralmente al di fuori dei contesti liturgici, proprio per evitarne la profanazione). Ma, in particolare, il “nome proprio” della divinità, il Tetragramma – Y-H-W-H –, composto dalle lettere ebraiche *yud-he-vav-he*, non solo *non deve venire scritto* fuori contesto – e i fogli che ne contenessero la scrittura non vanno buttati dopo l’uso ma riposti in appositi ripostigli detti *ghenizah* –, ma esso non va *neppure pronunciato*. La regola è di leggerlo in contesto liturgico con un *altro* nome del tutto *privo di parentela linguistica* con esso, cioè “*Ado-nai*”, quello che Lévinas chiama “nome del Nome”. La pronuncia del Tetragramma, perduta dai tempi della distruzione del Secondo Santuario, rimane da allora un *segreto* per tutti. Ma anche il “nome del nome” non può essere usato in contesti non liturgici, ed è così sostituito da un *terzo* nome, “*HaShem*”, che significa proprio “il Nome” per antonomasia.

Un altro ambito, altrettanto complesso, in cui si ritrova il problema della barriera di protezione del sacro è quello della *vista*. Nella *Torah* si ritrova l’esplicita dichiarazione dell’invincibilità divina. Quando Mosè, dopo la consegna delle *Tavole della Legge*, chiede a Dio di vedere la Sua “gloria” (in ebraico il Suo *kavòd*, che viene di solito interpretato, in questa occorrenza, come “presenza”), si sente rispondere: “non puoi vedere la Mia faccia, perché nessun uomo può vederMi e vivere” (*Esodo XXXIII, 20*). Invece di questa visione, Mosè ottiene la possibilità di scorgere “la parte posteriore”, che viene generalmente interpretata, per esempio ancora da Lévinas, come “le tracce”, ovvero l’intervento storico della divinità, e di sentire la proclamazione dei Suoi attributi. Vi sono numerose altre occasioni in cui nella *Torah* intervengono analoghi “filtri ottici”: dal distogliere il volto da parte di Mosè presso il roveto ardente (*Esodo III, 4*), alla nube che guida l’esodo del popolo ebraico nel deserto; dalla “tenda” (*paròkhet*), che chiude l’accesso al “Santo dei Santi” nel tabernacolo e nel Santuario, al fumo denso prodotto dall’incensiere del Sommo Sacerdote l’unica volta all’anno in cui gli è concesso di entrarci, indispensabile “affinché non muoia”.

Ne ho già parlato in precedenza in questo libro. In questo capitolo mi dedicherò ad altri tipi di segreti, in particolare ai *personaggi che nascondono la loro identità* nel *Tanakh*. In questo complesso molto vasto e differenziato di testi, i personaggi che nascondono la loro identità sono abbastanza numerosi. Vi sono innanzitutto i dodici “esploratori” – o, piuttosto, “spie” – che Mosè invia a esplorare la terra di Israele (*Numeri, XIII*) e che tornano parlando di un paese di latte e miele, ma anche di “giganti” che occupano quella terra. Vi sono poi i due che Giosuè (II, 13) usa come avanscoperta a Gerico. Entrambi

i gruppi ovviamente non rivelano chi sono ai nemici e, almeno nel secondo caso, vi è qualcuno che *tiene il loro segreto*, evitando di denunciarli: l'“ostessa” Raab, che viene poi ricompensata quando la città è conquistata. I loro segreti però sono, per così dire, *professionali* e quindi, in un certo senso, *banali*. Un altro caso molto semplice è quello di Leah, che il padre Labano sostituisce alla sorella Rahel nel talamo matrimoniale con Ya'aqòv, che desiderava invece quest'ultima per cui aveva lavorato ben sette anni, “perché non è costume che la sorella più piccola si sposi prima della più grande” (*Genesi XXIX, 16-30*). Una volta consumato il matrimonio, non c'è nulla da fare, e Ya'aqòv è costretto a lavorare altri sette anni per avere l'amata Rahel. Si tratta di una storia che ha conseguenze interessanti nella narrazione biblica, ma il segreto, in sé, è poco significativo.

Più interessante, sempre nell'ambito matrimoniale, è il caso di Tamàr (*Genesi XXXVIII*), che si sposa consecutivamente con due figli di Yehudah, i quali muoiono entrambi poco dopo il matrimonio, senza aver avuto figli. Il padre allora si rifiuta di concederle il terzo e ultimo figlio. Tamàr reagisce vestendosi da prostituta, seducendolo su una strada e facendosi dare come pegno del pagamento il suo sigillo e il bastone di comando. Quando a Yehudah viene poi segnalato che sua nuora si è prostituita, rimanendo incinta, la condanna – in maniera barbara per noi, ma usuale per quel tempo – al rogo. Ma lei, senza dichiarare nulla in maniera esplicita, senza rompere il *segreto* fra loro, gli mostra i suoi oggetti e lui la riconosce “più giusta di lui”. Qui, secondo il racconto, il segreto è strategicamente usato da Tamàr per riprodursi; dal Cielo per far avere un erede a Yehudah, che sarà così antenato della stirpe di Davìd e, ancora, da Tamar per salvarsi senza smascherare il padre di suo figlio. Ella, infatti, non denuncia esplicitamente

che cosa è avvenuto, ma si limita a usare gli oggetti come strumenti di comunicazione riservati esclusivamente al solo che ne conosce l'uso come pegno, cioè lo stesso Yehudah.

Ancora più interessante è il caso di Giuseppe: venduto dai fratelli; imprigionato in Egitto per la diffamazione della moglie di Putifar, con cui aveva rifiutato di commettere adulterio; liberato e poi elevato alla carica di viceré per la sua capacità di interpretare i sogni. Giuseppe è diventato in tutto e per tutto un nobile egiziano. Ha ricevuto dal Faraone un altro nome in quella lingua, che occulta il suo vero nome; ha sposato una donna egiziana; veste il costume dei nobili locali; ha perfino chiamato il suo primogenito Menasheh, dal verbo ebraico *nashà* “dimenticare”, perché, spiega *Genesi XLI, 51*, “Dio mi ha fatto dimenticare i miei affanni e la casa di mio padre”. Sicché, quando i suoi fratelli vengono in Egitto a cercare cibo poiché afflitti dalla carestia, vengono portati al suo cospetto e non lo riconoscono, anzi dicono che è “come Faraone”. Egli *tiene il segreto della sua identità*, non rivela di comprendere la loro lingua e li maltratta, fino al momento in cui egli stesso si rivela ai fratelli e li perdona (XLV, 1-19). Per evidenti ragioni politiche Giuseppe si assimila alla civiltà egizia il più possibile e serba il segreto nei riguardi dei sudditi che amministra; ma lo fa anche con i suoi fratelli, un po' per vendetta un po' per capire le loro reali intenzioni. Il primo discendente di “Abramo l'ebreo” (*Genesi XIV, 13*) che esce dal clan e ottiene il successo in terra straniera conserva dunque la propria identità come un *segreto*. Viene chiamato *ebreo* dai suoi interlocutori (XXXIX, 14 e XLI, 12) e si riferisce a se stesso come “proveniente dalla terra degli ebrei” (XL, 15) solo finché è schiavo o carcerato. Al contrario, quando fa carriera, questa qualifica *affonda nel silenzio*, o viene proprio da lui viene nascosta. Solo appearing – e,

forse, sentendosi – membro della civiltà più avanzata del suo tempo, egli può adempiere il compito che Dio – o comunque il testo della *Torah* – gli affida: salvare il suo clan dalla carestia, trasferendolo provvisoriamente in un luogo fertile dove possa crescere abbastanza da diventare un popolo.

2. La storia di Ester

Questo aspetto del segreto di Giuseppe viene ripreso dai personaggi principali del *Libro di Ester*, il testo che nel canone ebraico è il più comunemente riconosciuto come caratterizzato dal segreto e che, per certi versi, intende proprio riscrivere la storia di Giuseppe, come sostiene Koller 2014. Dato che nel mondo ebraico il libro è molto popolare, come la festa di *Purim* che ne trae origine, mentre nel mondo cristiano esso è per lo più ignorato o in molti casi valutato negativamente, vale la pena di offrirne un riassunto un po' esteso.

Il re Ahashveròsh¹ organizza un lunghissimo banchetto per la sua corte e i suoi dignitari, a cui invita alla fine tutti gli abitanti di Susa, sua capitale (*Ester I, 1-9*). In conclusione, ubriaco, ordina alla moglie, la regina Vashti, di mostrare la sua bellezza davanti ai convenuti. La regina però rifiuta, facendo infuriare il re, che la rimuove dalla sua posizione come monito per tutte le altre donne, che potrebbero essere incoraggiate a disobbedire ai loro mariti, giacché invece “ogni uomo deve

regnare nella propria casa” (I, 10-22). Ahashverosh quindi decide di scegliere una nuova regina tra una selezione di giovani provenienti da tutto l'impero (II, 1-4). Tra queste c'è Hadasah, orfana ebrea allevata da suo cugino Mordecai, per l'occasione rinominata Ester, che “trova favore negli occhi del re” ed è così incoronata nuova regina, senza tuttavia rivelare la sua identità ebraica (II, 5-20). Mordecai, frattanto, scopre e sventa un complotto di due cortigiani per assassinare il sovrano. Essi vengono arrestati e impiccati, come pure viene registrato il servizio reso da Mordecai (II, 21-23). Il re nomina Hamàn come suo viceré. (III, 1). Mordecai, che “siede alle porte del palazzo” – ossia che fa parte della corte –, si fa odiare da costui, poiché si rifiuta di inchinarsi davanti a lui. Hamàn scopre che il comportamento di Mordecai è conseguenza del fatto che è ebreo, sì che decide di uccidere non solo lui, ma tutti gli ebrei dell'impero. (III, 2-6). Il viceré ottiene l'avallo del sovrano, dietro pagamento di diecimila talenti d'argento, scegliendo a sorte la data in cui procedere con lo sterminio (di qui il nome “*purim*” della festa, che significa *sorti*) (III, 7-12).

Quando Mordecai scopre il piano genocidario, si mette in lutto e implora Ester di intercedere per il popolo ebraico. Ma lei teme di presentarsi al re senza essere stata richiesta e chiamata, una violazione punibile con la morte. (IV, 1-12). Dopo un digiuno si decide però ad andare da Ahashverosh, che non la punisce. Lei allora lo invita a una festa con Hamàn. Durante la festa chiede loro di partecipare a un altro banchetto la sera successiva (V, 1-8). Quella notte il re non riesce a prendere sonno e ordina che gli vengano lette le cronache del regno (VI, 1). Egli così ricorda che Mordecai intervenne nel complotto contro la sua vita, scoprendo che non ha mai ricevuto un premio (VI, 2-3). Proprio allora Hamàn viene a chiedere

¹ Questa la traslitterazione del nome in ebraico che compare nella *Bibbia*, mentre l'originale persiano suona *Khshayārsha*. Nelle lingue indoeuropee è tradotto con Assuero e simili. Il personaggio è di incerta realtà storica, ma, per lo più, viene identificato con Serse, l'imperatore persiano delle Termopili e della battaglia di Salamina.

al re il permesso di impiccare Mordecai, ma, prima che possa fare questa richiesta, il re gli domanda che cosa dovrebbe essere fatto all'uomo che il monarca desidera onorare. Supponendo che si riferisca a lui stesso, Hamàn suggerisce grandi cerimonie pubbliche; con sua sorpresa e orrore, scopre di doverle fare per Mordecai (VI, 4-11).

Il re e Hamàn partecipano quindi al secondo banchetto di Ester. Il re promette di accordarle ogni sua richiesta e lei gli rivela di essere ebrea e di sapere che Hamàn sta pianificando di sterminare la sua gente, inclusa se stessa (VII, 1-6). Adirato, Ahashverosh lascia la stanza, mentre Hamàn rimane indietro e implora Ester per la sua vita, buttandosi su di lei in preda alla disperazione. Il re ritorna in quel preciso istante e pensa che Hamàn stia assalendo la regina. L'ira di Ahashverosh divampa e ordina che Hamàn sia impiccato sulla stessa forca che egli aveva preparato per Mordecai (VII, 7-10). Nell'impossibilità di annullare il formale decreto precedente, il re ne promulga un altro, in cui permette agli ebrei di difendersi e distruggere tutti coloro che cercano di opprimerli (VIII, 1-14). I dieci figli di Hamàn e altri cinquecento uomini vengono uccisi a Susa e altri ancora nel resto dell'impero (IX, 1-12). Mordecai ed Ester mandano lettere in tutte le province affinché istituiscano una commemorazione annuale della redenzione del popolo ebraico, in una festa chiamata *Purim* (IX, 20-28). Assuero rimane molto potente e continua il suo regno, con Mordecai che assume una posizione di grandissimo rilievo nella sua corte (X, 1-3).

Il racconto è intessuto di segreti. Non solo, naturalmente, il *segreto narrativo*, che ogni autore di una storia basata sulla *suspence* tiene sul finale: riusciranno i nostri eroi a rovesciare le trame di Hamàn? Che farà Ahashverosh? Ma anche i segreti tenuti dai *personaggi*. Mordecai ed Ester non dicono di essere

ebrei, e questo silenzio contribuisce alla loro carriera di corte. Hamàn tiene segreto il suo *piano*, al pari dei cospiratori che tengono segreto il loro *progetto* di assassinare il re. Mordecai riesce a *penetrare i due segreti* e a sua volta, ovviamente, non ne parla con gli interessati, ma sempre con Ester, che fa intervenire prima per comunicare al re la congiura e poi per intercedere. Ester *non rivela* a Hamàn e al re quel che sa fino al secondo banchetto. Sia l'operazione progettata da Hamàn sia quella contraria di Mordecai, autorizzate dai rispettivi decreti reali, sono programmate per il 13 del mese di Adàr; ma l'antefatto, ovvero lo scontro fra Hamàn e Mordecai, la scelta della data, la scoperta di Mordecai e l'intervento del re si svolgono a metà del mese di Nissàn, nel periodo della Pasqua ebraica e, dunque, *undici mesi* prima dello scioglimento. È ben vero che il testo sottolinea espressamente che l'impero di Ahashverosh si estende dall'India all'Etiopia e che certamente allora i collegamenti erano lenti, ma, almeno nel palazzo di Susa, c'è un intervallo di undici mesi in cui entrambi i piani dovevano essere tenuti segreti. In particolare, il racconto è poco realistico nel datare l'esecuzione di Hamàn immediatamente al momento della decisione del re, mentre quella dei suoi figli e seguaci ben undici mesi dopo, senza che nel frattempo costoro cerchino di reagire.

Questa incongruenza e altre stranezze, come il banchetto e la bizzarra detronizzazione della regina che danno inizio al racconto, devono far pensare che, se il *Libro di Ester* è una "commedia ellenistica" come alcuni hanno preteso, essa è di cattiva qualità e non se ne capisce l'inserimento nel canone biblico. E, in effetti, vi sono stati parecchi autori che hanno protestato contro questo inserimento. Per citare il più noto di

tutti, Martin Lutero nei suoi *Tischreden* (1912-21 sez. XXIV²) afferma: «Il *Libro di Ester* lo butto nell'Elba. Sono così nemico del *Libro di Ester* che desidererei non esistesse poiché è troppo giudaizzante e contiene in sé tantissima paganeggiante idiozia».

Tuttavia, non si tratta affatto di una commedia, come in fondo testimonia persino lo stesso Lutero con quella osservazione sul “giudaizzare” del testo, che per questo egli accosta in un altro punto al *Secondo Libro dei Maccabei*. Il fatto è che “il carattere sacro e canonico del libro, così come il suo valore religioso, sono state materia di notevole controversia tra ebrei e cristiani. Mentre, ad esempio, il grande studioso ebreo medievale, Maimonide (1135-1204), classificò Ester subito dopo il *Pentateuco* per importanza, [...] nei primi cinque secoli della Chiesa cristiana, i cristiani erano nettamente divisi sulla questione della canonicità di Ester” (Moore 1965: 73).

Scriva infatti Maimonide, il più grande filosofo ebreo medievale, ma anche il primo influentissimo sistematizzatore della normativa religiosa ebraica, le cui fondamenta originarie sono però in realtà talmudiche:

Tutti i libri dei Profeti e tutti i Santi Scritti saranno annullati nell'era messianica, ad eccezione del *Libro di Ester*. Esso continuerà ad esistere, così come i cinque libri della *Torah* e le *halachot* [norme] della legge orale, che non saranno mai annullati. Anche se tutti i ricordi delle difficoltà sopportate dal nostro popolo saranno annullati, come afferma *Isaia LXV,16* “Per le prime difficoltà saranno dimenticate e poiché saranno nascoste ai miei occhi”, la celebrazione dei giorni di *Purim* non sarà an-

nullata, come statuito in *Ester IX,28* “E questi giorni di *Purim* non passeranno da parte degli ebrei, né il loro ricordo cesserà dalla loro *Torah*, Megillah w'Hanukkah 2:18.

In realtà anche nel mondo ebraico il *Libro di Ester* è stato oggetto di polemiche, come si rileva per esempio dal trattato talmudico *Meghillah* a pagina 7a e dall'assenza del *Libro di Ester* – unico fra i testi del *Tanakh* – nei ritrovamenti della biblioteca di Qumran. Quel che conta, però, è che Ester “è l'unico libro della Bibbia ebraica il cui obiettivo principale è la registrazione di un tentativo di annientamento degli ebrei; tuttavia, proprio il chiaro resoconto che contiene dell'intenzione di Hamàn di distruggere tutti gli ebrei, ha determinato le interpretazioni storiche di Ester nel senso di una critica antisemita del libro” (Miller 2015: 32).

Nel mondo ebraico antico, come documenta approfonditamente Koller (2014), il *Libro di Ester* fu al centro di un conflitto fra l'ebraismo della diaspora e, in particolare, quello vicino alla corte persiana di Susa – ma anche poi diffuso in Egitto, soprattutto ad Alessandria –, che avrebbe avuto proprio come interprete l'autore del libro, e quello *rientrato* in Terra di Israele per ricostruire il Santuario, guidato da 'Ezra e Nehemia. Vi sarebbe dunque una contrapposizione fra il carattere *integrato*, e conseguentemente *nascosto*, dell'ebraismo di Ester e Mordecai, che esprimerebbe una politica di *difesa politica* più che di *affermazione religiosa* della propria esistenza, e, invece, l'affermazione del *legame fra popolo, territorio e legge ebraica* che si ritrova sottolineato nei libri di 'Ezra e Nehemia, in *1 e 2 Maccabei* e anche nel libro di *Daniele*.

Un'ulteriore conferma sarebbe poi offerta dal fatto che ci sono giunte *tre diverse versioni* del *Libro di Ester*. Nell'or-

² Per una discussione: <https://www.baptistboard.com/threads/the-book-of-esther-and-martin-luther.67482/>.

dine di composizione oggi accettato dalla maggioranza degli studiosi avremmo: il testo ebraico detto Masoretico (denominato usualmente MT probabilmente risalente all'inizio del IV secolo a.e.v.); il testo greco che compare nella *Traduzione dei Settanta* (OG, che risale più o meno alla metà del II secolo); e il "testo alfa" (AT, sempre in greco, risalente con ogni probabilità a metà del I secolo). OG è nella traduzione dei Settanta è il testo *più lontano dall'originale* ebraico rispetto alle traduzioni proposte di tutti gli altri libri del *Tanakh*. Il carattere del testo è notevolmente modificato, con l'aggiunta di un consistente contenuto *esplicitamente religioso*. Vi sono infatti preghiere, sogni misteriosi interpretati, assicurazioni sulla fedeltà alle leggi della *Torah*, che in MT sono del tutto assenti.

Questo cambiamento è generalmente interpretato come un tentativo di adeguare la storia al rigore religioso imposto da 'Ezra prima e poi dagli Asmonei al rinnovato insediamento ebraico in Terra di Israele (così Koller) o alla volontà di contrastare i temi antiggiudaici che si formano soprattutto in Egitto fra III e I secolo a.e.v. e che verranno poi ripresi dalla polemica antiebraica dei padri della Chiesa, proseguendo poi sino alle persecuzioni antiebraiche di epoca tardo-medievale e moderna, all'antisemitismo illuminista e marxista, a quello di impronta reazionaria e razzista e, oggi, all'antisemitismo islamico (così Miller).

3. Segreti di Ester

Resta il fatto che il testo canonizzato dalla tradizione ebraica è il MT, *privo di riferimenti religiosi espliciti*, caratterizzato dunque da *due segreti*: quello dell'identità ebraica di Ester (e, almeno in parte, anche di Mordecai), e quello derivante

dall'assenza divina. Il *Libro di Ester* nella versione MT – e non nelle altre due – è infatti l'unico del *Tanakh* a *non contenere alcun nome divino*, assieme al *Cantico dei cantici*, che però è facilmente interpretabile in una chiave metaforica, biblicamente molto frequente, in maniera tale da leggerlo come una storia d'amore fra il popolo ebraico e Dio. Come spiega rav Roberto Della Rocca (1988):

qualche commentatore ha tentato di trovare un'allusione al Nome di Dio nel verso in cui Mordecai, spazientito dalle esitazioni di Ester a presentarsi al re ed intercedere per la salvezza del popolo, dichiara: "... se tu in questo momento taci, liberazione e salvezza sorgeranno da un altro luogo..." (*Ester, IV, 14*). Il termine *Maqòm*, Luogo, designerebbe la stessa residenza divina, conformemente a quanto sostiene la letteratura rabbinica: "Egli è il Luogo del Suo mondo, ma il Suo mondo non è il Suo Luogo", nel senso che Dio è onnipresente anche quando Egli è nascosto.

Il tema sottinteso del testo, quello che potremmo definire il suo *segreto*, risiede esattamente nel fatto che, in questa narrazione molto mondana, fatta di giochi di potere, senza interventi miracolosi o atti di fede, agisca, segretamente la Divinità. Aggiunge, infatti, rav Della Rocca

il nome comune che viene attribuito per eccellenza al *Libro di Ester* è *Meghillah*, termine che deriva dalla radice *l-g-l*, che significa arrotolare, avvolgere, e che indica la lettura su un rotolo di pergamena come il *Séfer Torah* [...] Compito dell'uomo, quindi, è quello di cogliere l'intervento di Dio non tanto nelle dieci piaghe o nell'aprirsi del mare, quanto piuttosto negli eventi di ogni giorno [...] Benché altri quattro libri biblici portino il nome di *Meghillah*, quello di Ester è considerato il *Rotolo* per antonomasia. Durante il suo srotolamento ci viene

gradatamente rivelato ciò che è avvolto e nascosto. Dio si rivela una guida così silenziosa e invisibile, che la Sua reale partecipazione agli eventi dell'uomo può anche essere messa in discussione. L'abilità, la forza di Israele consiste nel saper srotolare il rotolo, dipanare la matassa: [...] cioè svelare il nascosto, sollevare il velo del nascondimento, saper leggere dietro la maschera dell'apparenza e restituire un significato autentico al volto della maschera, che di umano ha solo la parvenza.

Questa lettura del segreto si fonda su un'interpretazione talmudica, che può sembrare soprattutto un gioco di parole, ma che cela un pensiero tagliente. "Ester", come ho ricordato, è uno *pseudonimo* assunto da una fanciulla ebraica che si chiamava *Hadassa*, parola che significa "mirto". Lo pseudonimo è chiaramente di origine indoeuropea, giacché corrisponde a quello della divinità del Medio Oriente *Astarte* o *'Ashtart* o *Ishtar*, che è una sorta di Afrodite; come del resto Mordecai richiama *Marduk*, la divinità principale del pantheon babilonese. Il nome Ester inoltre viene dalla stessa radice etimologica del nostro "astro" e rimanda al campo semantico di "stella". Non è dunque un nome ebraico. Ma, come scrive Koller 2014

Il commento talmudico (in *B. Hullin 139b* chiede scherzosamente: "Qual è la fonte di Ester nella *Torah*?" La risposta data è che Ester era predetta in *Deuteronomio XXXI,18*: "Nasconderò davvero (*hastèr Astir*) la Mia faccia in quel giorno".

Questa è certamente solo un'omofonia e nessuno pretende davvero che il nome Ester provenga dall'espressione biblica. Ma il *Deuteronomio* usa un significante simile al nome della regina per indicare l'assenza divina. Per gli autori del *Talmùd*, che erano fini intellettuali, attentissimi alla testualità

biblica, e non certo rozzi superstiziosi, questo significa che in un certo senso *nel nome* di Ester è *davvero indicato* il nascondimento divino, il segreto dell'assenza di Dio. Ma di che cosa si tratta esattamente? Che senso ha quest'assenza? Basta leggere la citazione a cui si riferisce il *Talmùd* per capire che in essa non vi è *nulla di scherzoso* e nessun clima di commedia. Si tratta infatti di un brano delle terribili minacce di *Esodo XXXI*:

16 Il Signore disse a Mosè: «Ecco, tu stai per addormentarti con i tuoi padri; questo popolo si alzerà e si prostituirà con gli dèi stranieri del paese nel quale sta per entrare; mi abbandonerà e spezzerà l'alleanza che Io ho stabilita con lui. **17** In quel giorno, la Mia ira si accenderà contro di lui; Io li abbandonerò, nasconderò loro il volto e saranno divorati. Lo colpiranno malanni numerosi e angosciosi e in quel giorno dirà: Questi mali non mi hanno forse colpito per il fatto che il mio Dio non è più in mezzo a me? **18** Io, in quel giorno, nasconderò il volto a causa di tutto il male che avranno fatto rivolgendosi ad altri dei.

In effetti, il gioco dei significanti, come spesso accade nel *Talmùd*, ha la pretesa di essere una *spiegazione, completa e autorevole* proprio perché *testuale*. Il nome Ester dunque indica l'assenza della provvidenza divina: *il segreto* di un Dio che si è ritirato in se stesso. Si tratta di ciò che viene chiamato *estèr panim*, ossia il nascondimento del Volto: una disgrazia terribile dovuta all'empietà precedente, forse quella stessa che produsse la caduta di Gerusalemme settant'anni prima, forse quella compiuta dagli ebrei assimilati a Babilonia e in Persia non cogliendo l'occasione del ritorno a Gerusalemme. Dio, da allora, Si sarebbe ritirato e occultato. Ester, tuttavia, insieme ne costituisce anche il *rimedio*: è, cioè, sì il *nome della catastrofe*, ma anche quello della *salvezza* che può porvi rimedio. L'as-

senza – il rifugio nel *segreto* della provvidenza divina – rende necessaria l'*azione segreta* della fanciulla che sfida la sorte e la legge del re a rischio della propria vita per salvare il suo popolo. Il *primo segreto* (quello divino, proprio perché ha a che fare con una mancanza nel testo), ossia la scelta di non citare il Nome di Dio, è *metatestuale* e si pone sul *piano dell'enunciazione*; il *secondo segreto* è *testuale*, *enunciativo* ed emerge agli occhi del lettore in *luoghi precisi* del testo in cui Ester nasconde il suo ebraismo e poi lo rivela (II,20; III,6; VII,6).

Vi è dunque un'*opposizione strutturale* e insieme una *complementarietà* fra il segreto umano e quello divino. Dio Si rende segreto per punire il comportamento del popolo, che ha tradito la propria identità e il rapporto con Lui. La Divinità *non appare più* come *protezione e garanzia*. Gli ebrei devono salvarsi da sé dalle catastrofi che ne conseguono e lo devono fare in condizione di esilio, dunque di estrema debolezza. Per riuscirci può accadere, per così dire, di *raddoppiare la propria colpa*, nascondendo la propria identità e quindi violando i precetti; cosa che Ester fa sposandosi con il re e mangiando il suo cibo (azioni proibite per un'ebrea) e nascondendo la sua identità. Ma se ciò è fatto per difendere non solo la vita in pericolo, ma anche le tradizioni, la memoria e il rapporto con il divino, allora ciò diventa tacitamente accettabile, anzi sommamente virtuoso. Ester, la salvatrice nascosta, è infatti riconosciuta come la principale eroina nella tradizione ebraica, ben più di alcune altre donne che agirono in maniera meno tortuosa ma più violenta per salvare il proprio popolo, come Giuditta e Yael.

Questa ideologia *non* corrisponde a quella che probabilmente ispirò l'autore del MT, sia nella ricostruzione che ne dà Hazony 2017 (una filosofia del buon governo, che espone il rischio del fanatismo al potere) sia in quella che ne dà Koller

2014 (l'elogio di una possibile integrazione nella diaspora). E certamente non rispecchia il punto di vista dei rifacimenti di OG e AT, dove invece Dio non è affatto assente, ma ispira le azioni di Ester e Mordecai. La prospettiva da assumere è piuttosto quella che si è affermata nel *Talmùd* fra il IV secolo – l'epoca di Rabbì Mattanà, a cui è attribuita l'interpretazione sul nome di Ester – e la sua chiusura nel VII-VIII secolo. Questa affermazione si ritrova in un testo fortemente paradossale nel trattato di *Shabbat 88a*, che ho analizzato in un capitolo precedente. Usando il solito metodo di analisi, che prende alla lettera il testo, il *Talmùd* discute un versetto dell'*Esodo* dove è detto che gli ebrei guidati da Mosé “si fermarono sotto il monte Sinai” (*Esodo XIX,17*), dove poi avrebbero ricevuto la Rivelazione. L'espressione “sotto il monte” è presa alla lettera:

R. Avdimi bar Hama bar Hasa ha detto: questo insegna che il Santo, benedetto Egli sia, ha rovesciato la montagna su di loro come una botte, e ha detto loro: ‘se accettate la *Torah*, bene, ma se non lo fate, questa sarà la vostra tomba’.

Dunque, nel momento stesso della Rivelazione, i saggi del *Talmùd* leggono una *costrizione* divina, che, secondo l'etica ebraica per cui solo una scelta volontaria ha merito, diminuisce di molto il senso dell'accettazione della Rivelazione, quel famoso *na'aseh ve'nishma*, “faremo e ascolteremo” (*Esodo XXIV.7*), oggetto di tanti commenti rabbinici e, da ultimo, di una splendida “lezione talmudica” di Lévinas. Il problema non sfugge ai maestri del *Talmùd*. Nelle righe seguenti del passo talmudico si legge infatti:

R. Aha bar Ya'aqòv ha osservato, ‘Ciò fornisce la base per una protesta forte contro [l'obbedienza al]la *Torah*'. Raba disse:

‘Sia come sia, hanno accettato nei giorni di Ahashverosh, come è scritto: “gli ebrei hanno osservato e accettato” (*Esodo IX,27*), hanno osservato ciò che avevano già accettato.

Nei giorni di Ahashverosh (o di Ester), sostiene qui il *Talmùd*, gli ebrei avrebbero accettato di nuovo la *Torah*, praticandola dopo averla trascurata, anche se di questo nel testo della *meghillah* non si parla. Il punto significativo qui per noi è che, accennando a un tentativo di genocidio, il nostro brano talmudico leghi implicitamente l’accettazione della *Torah* alla sopravvivenza del popolo ebraico. Sopravvivere come popolo alla minaccia di distruzione implica, per i maestri del *Talmùd*, accettare la *Torah* e realizzarla in pratica. Il fatto di esserci riusciti, dimostra che l’hanno fatto.

Si tratta di un indirizzo ideologico che divenne importantissimo nei momenti di peggiore persecuzione del popolo ebraico. In particolare, *Purim* divenne la festa preferita e la “regina Ester” – o “santa Ester” come dicevano per mascherare in parte il senso – fu la patrona dei cripto-giudei (<https://www.timesofisrael.com/queen-esther-patron-saint-of-crypto-jews/>) perseguitati dall’Inquisizione, tanto in Spagna che in Sudamerica (Liebman Jacobs J. 2002) e financo in Italia (Ioly Zorattini, P. C. 2000). Ester, nascondendo il proprio ebraismo e salvando il proprio popolo, appare a coloro che sono stati costretti a rinnegare e nascondere la propria identità non solo come la promessa di un destino analogo, ma anche come la giustificazione della loro stessa persistenza *clandestina* nella fede dei padri. È attraverso una “criptogiudea” o, come dicevano in Spagna i loro nemici, di una “marrana”, cioè una *porca*, che si realizza la salvezza.

Questa popolarità ebraica della narrazione persiana è testimoniata anche da una serie di opere di artisti sensibili al mon-

do ebraico, dall’*Assuero e Hamàn alla festa della regina Ester* di Rembrandt alla commedia *La hermosa Ester* (1610) di Lope de Vega; da Jean Racine nella grande tragedia *Esther* (1689) a F. Grillparzer in un dramma, *Esther*, rimasto incompiuto (1863). Anche nel ghetto di Venezia, come testimonia Ilaria Briata³, “l’unica opera teatrale ivi rappresentata che ci sia rimasta è l’*Ester*, in italiano, del rabbi dalla penna prolifica Leon Modena (1571-1648). Animatore della scena performativa veneziana (era anche maestro di cappella all’accademia musicale del ghetto), il rabbino Modena ricompose e riadattò nell’*Ester* un testo omonimo scritto dall’intellettuale di origine portoghese Salomon Usque (1530-1596), oggi sfortunatamente perduto”.

Ma, ancor di più, la lezione del *Libro di Ester* si rivela in alcune costanti dell’azione politica ebraica nella diaspora in condizioni difficili: quella particolare scelta che il grande storico dell’ebraismo Yoseph Haim Yerushalmi ha caratterizzato come essere “servitori di re e non servitori di servitori”, cioè la scelta di cercare sempre di trovare il modo di esercitare un’influenza sui vertici del potere politico locale per garantire la propria salvezza e, dunque, di non mostrarsi mai sovversivi o nemici del potere, neppure quando esso è tendenzialmente ostile. “La legge del paese è legge” sempre, anche per gli ebrei, come decreta il *Talmùd* (*Baba Kama* 113a, *Ghittin* 10b). L’esperienza storica della strategia di adesione al potere costituito si ritrova anche in un celebre passaggio dei *Pirqué Avòt*, il celebre trattato etico della *Mishnah*: “Rabbi Hananiah, vice sommo sacerdote, affermava: ‘prega per il benessere del governo, perché se non fosse per il timore di quello, l’uomo ingoierebbe

³ <https://www.joimag.it/di-commedie-e-commedianti-il-teatro-degli-ebrei-sefarditi-in-italia/>.

vivo il suo prossimo'." Naturalmente i deboli, al pari delle minoranze religiose, sarebbero i primi a essere divorati. Tutto ciò non impedisce di cercare di esercitare la propria influenza non appena sia necessario, come mostra proprio il caso di Ester. Si tratta di un'esperienza politica millenaria, delicata e sottile, quella che non fu compresa da Hannah Arendt, come si vede dalla sua disastrosa e incompetente analisi della Shoah (1963).

Un altro episodio va citato a riprova dell'influenza di questa interpretazione di Ester. Al processo di Norimberga (1945), fra i condannati alla pena capitale vi fu Julius Streicher, il massimo propagandista antisemita del regime nazista, individuo proprio per questa sua attività non ignorante delle tradizioni culturali ebraiche. Come racconta Telford Taylor (1992), le sue ultime parole davanti alla forca furono «Heil Hitler! Questa è la mia celebrazione del *Purim* 1946! Io vado da Dio». Riaffermando il suo nazismo, "l'omuncolo" che aveva fatto dell'odio per gli ebrei la missione della propria vita interpreta la condanna come *la ripetizione della vittoria di Ester su Hamàn* e osa perfino richiamarsi all'intervento divino, che in alcune versioni di questo suo grido finale (per esempio in quella di Bark & Gress 1993, vol II) viene chiamato con il nome ebraico "*Ado-nai*", facendo cioè diretto ed esplicito riferimento alla divinità non citata nel MT.

4. Un popolo segreto

Al centro di Ester c'è dunque *la presenza dell'antisemitismo*, che di fatto nasce proprio nei secoli dell'ellenismo, quando le diverse versioni di *Ester* vengono scritte, affrontando (diversamente) il problema di *come farvi fronte*. La sua importanza per il popolo ebraico sta proprio nel fatto di essere il riferimento

scritturale che mostra l'archetipo del progetto di genocidio degli ebrei, ripetuto poi molte volte. Nei versetti 7 e 8 del capitolo III Hamàn, appena promosso a ministro plenipotenziario, dice al re:

C'è un popolo disseminato e separato fra i popoli in tutte le province del tuo regno, le cui leggi sono diverse da quelle di ogni altro popolo e che non osserva le leggi del re. Il re non ha perciò alcun vantaggio a lasciarli in vita. Se così piace al re, si rediga un decreto, perché vengano distrutti.

Questa *dichiarazione programmatica*, lucida e sintetica, mette in rilievo le ragioni dell'odio. Non si tratta più, come nel precedente del libro dell'*Esodo* (I,9), dell'osservazione di un pericolo infondato ma razionale:

[Il nuovo Faraone] disse al suo popolo: «Ecco che il popolo dei figli d'Israele è più numeroso e più forte di noi. Cerchiamo di essere avveduti nei suoi riguardi per impedire che cresca, altrimenti, in caso di guerra, si unirà ai nostri avversari, combatterà contro di noi e poi partirà dal paese».

La colpa che espone Hamàn è invece di essere "un popolo *disseminato*", cioè che *vive in mezzo agli altri* sudditi, *indistinguibile* da essi, eppure "separato", con "leggi diverse da quelle di ogni altro popolo". L'accusa aggiunta di "non rispettare le leggi del re" è pura diffamazione, ma l'endiadi 'disseminato e separato' rispecchia bene la situazione della diaspora non solo in Persia, bensì anche in Occidente e nel bacino Mediterraneo, dall'Antichità fino a oggi. Un popolo, distinto dalla maggioranza, che vive *secondo le sue leggi* in mezzo agli altri. Un popolo, dunque, che appare *nascosto* o segreto, che non

è facile da individuare e che segue le sue logiche: un esterno che è anche interno e, proprio per questo, visto come *pericoloso*. Si possono facilmente intuire, in questa descrizione, gli sviluppi, anche molto successivi: dal razzismo dell'Inquisizione contro i "nuovi cristiani" – convertiti sì, magari a forza, al cristianesimo e mescolati fra tutti gli altri sudditi, ma forse in realtà ancora obbedienti alle loro leggi antiche, e dunque infidi – sino al razzismo nazista, che andava a cercare gli antenati dei sospetti ebrei fino alla terza o quarta generazione. Quel che conta qui è il suggerimento di un *popolo segreto*. Questa è la condizione dell'esilio, se si vuole sopravvivere: non è possibile né contrapporsi apertamente alla cultura locale, né assimilarsi totalmente; bisogna mantenere un equilibrio, che può essere descritto dai nemici come *doppiezza* o *segretezza*. A quest'accusa, Ester risponde con un *segreto vero*, cambiando nome, non menzionando la propria identità fino a quando, di fronte al nemico che vuole annientare tutto il suo popolo, ella deve confessare al re (affezionato solo a lei) di essere personalmente in pericolo. Contro il *segreto immaginario* del pregiudizio, la rivelazione nel momento opportuno del reale segreto della persona davvero minacciata costituisce la tattica vincente. Ma tutto ciò si profila sullo sfondo di un altro segreto, quello dell'occultamente divino.

5. Un libro politico

La storia di Ester secondo il MT è da più di duemila anni, se non forse dal tempo stesso della sua scrittura, un *testo religioso senza Dio*, fortemente caratterizzato dalla Sua assenza. Il suo senso fondamentale è politico, anzi di più: troviamo qui l'*indicazione* e la *legittimazione della politica*. La *Torah* – e in parti-

colare i libri profetici e quelli storici – è fondata sulla nozione di *provvidenza divina*, come si può tradurre la nozione ebraica di *Shekhinà*, ossia letteralmente la "residenza", la "presenza" di Dio, che talvolta è trattata nella letteratura mistica ebraica come un'ipostasi femminile della divinità.

Abramo, Giuseppe, Mosè, Davide, i grandi eroi politici della storia biblica *non sono davvero politici*, perché la loro azione non si spiega solo *all'interno della polis*, cioè della tribù e del popolo. Secondo il testo biblico, è Dio a guidarli, talvolta letteralmente *conducendoli* e *costringendoli* all'azione, sempre fungendo da Destinante narrativo. Ogni gesto o azione che non seguisse questa guida sarebbe illegittima, anche se intesa a onorare l'Eterno. Così si spiega, per esempio, la morte, misteriosa e drammatica, di Nadav e Avihù, i due figli di Aaròn, rei di aver portato "un fuoco estraneo" nella "Tenda dell'incontro" (*Levitico VI, 11*). Così si spiegano molti dei giudizi sferzanti del *Libro delle Cronache* ai danni dei Re di Giuda. L'opera dei profeti in buona parte ha questo senso.

Ma in Ester, così come conservatoci da MT, la provvidenza non c'è, *si è nascosta*. Non vi sono indicazioni, non vi sono sicurezze. La lezione del libro è che in queste condizioni di assenza di Dio, che sono quelle vigenti nel tempo storico, è necessario agire, difendersi da sé, e svolgere, osandola, un'azione politica senza un Destinante esterno e superiore. Ciò non soltanto è necessario, ma, ancor più, è *legittimo*, incontrando una volontà segreta o almeno inespressa. Il verso già citato in cui Mordecai dice a Ester di agire, perché "se taci, liberazione e salvezza verranno da un altro luogo" può anche essere letto per giustificare tale convinzione. Certamente fu questa lezione che condusse all'inserimento del *Libro di Ester* nel canone biblico ebraico, circa tre secoli dopo la sua composizione, nella

formulazione originaria e non in quelle rivedute OG o AT per essere teologicamente corrette.

Questa idea, che si tratti del “nascondimento del volto” (*estèr panim*), come si chiama nel linguaggio rabbinico l’“eclissi di Dio”, si traduce anche in una linea d’azione virtuosa, che consiste nel pensare in termini di popolo e non di individuo, nel difendere l’identità collettiva anche a costo di mettere a rischio la propria vita. È questo il senso fondamentale del *Libro di Ester*: quello che ne spiega l’importanza e il senso percepito per oltre due millenni e mezzo, il suo autentico segreto.

CAPITOLO XIV

MARTIRIO E *KEDDUSHÀT HASHEM*: TENTATIVO DI CHIARIFICAZIONE SEMIOTICA DI DUE FORME DIVERSE DI SACRIFICIO DI SÉ

1. Martirio

L’analisi semiotica dell’unità culturale “martirio” non è difficile. Le sue definizioni lessicali sono coerenti e semplici¹ e vi sono molte narrazioni e immagini collegate a siffatto tema. Si può riassumere così: vi è qualcuno, il *martire*, il cui programma narrativo è *non lasciarsi distaccare* dalla propria *fedè* (inizialmente religiosa, ma per estensione si parla anche di ideali politici o civili). Il non farsi separare implica una condizione parzialmente passiva e cioè che vi sia un altro soggetto, il *persecutore*, che funge da destinante negativo. Quest’ultimo, per

¹ Per esempio, il primo significato del Sabatini Colletti è “Il tormento, le sofferenze o la morte che un martire affronta per i propri ideali” (https://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/M/martirio.shtml). Il dizionario Hoepli lo definisce come “Persecuzione o morte subita da un martire a causa della propria fede” (<https://dizionari.repubblica.it/Italiano/M/martirio.html>), laddove “martire” è “Chi coscientemente affronta gravissime pene fisiche e morali in nome di una fede o per un alto ideale”. Nel dizionario Garzanti si definisce martirio “la morte o le sofferenze che affronta un martire”, il quale è “chi sopporta ogni pena, spesso fino alla morte, in nome della propria fede religiosa, politica o, più in generale, dei propri ideali” (<https://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=martire%201>).

poter esercitare il suo ruolo, deve avere un *potere pressoché assoluto* sul soggetto, che esercita con lo scopo di togliergli la fede professata, che alla fine, invece, suo malgrado, si troverà a rafforzare e a *far trionfare*. Essendo la fede uno stato passionale/cognitivo, il distacco dal soggetto non può essere realizzato fisicamente, come se si trattasse di un oggetto materiale, ma solo ottenendo il *consenso* del martire, il quale però *lo nega e resiste*, qualificandosi come antisoggetto del programma narrativo del persecutore. L'oggetto di valore delle storie di martirio è dunque questo *attaccamento conteso*, negato dal persecutore e affermato dal martire. La disputa però non è intellettuale: il persecutore, eventualmente dopo blandizie varie (che risultano inutili, altrimenti non vi sarebbe bisogno del martirio), anzitutto *minaccia* il martire di morte violenta, solitamente inferta con modalità estreme e alquanto pittoresche. Dato che il martire *resiste* anche alle minacce, egli viene sottoposto dal persecutore o dai suoi aiutanti, i *carnefici*, a terribili *torture*, ma, anche in questa fase, resta *fermo* nella sua fede e alla fine è ucciso "per la sua fede" o per Dio, destinatario ultimo del programma narrativo del martire.

Da un altro punto di vista, si può dire che egli *accetta* o addirittura *desidera* stati normalmente *rifuggiti ed evitati attivamente* (quali la sofferenza e la morte) per *testimoniare* non solo del suo attaccamento alla fede, ma anche dello stesso valore della religione che professa. Per non lasciarsi separare dalla fede, il martire non solo viene congiunto, ma lui stesso si congiunge, talvolta con indifferenza talvolta con entusiasmo, a oggetti di valore negativo come il dolore fisico e la morte. Nelle storie vi sono spesso degli *astanti* che vorrebbero farsi *aiutanti* del martire, soccorrerlo, dagli sollievo; ma che non possono intervenire per via dei rapporti di forza, sicché risultano

a loro volta suoi *testimoni* o, se trovano il coraggio, in certi casi diventano suoi emuli, a loro volta passando allo stato di martiri. Talora sopraggiungono degli aiutanti, per così dire finali, come *angeli* o persino la stessa divinità, che salvano il martire non *dalle* torture ma *attraverso* esse. In queste storie si possono riconoscere dei *ruoli tematici* caratteristici (per esempio il re o l'imperatore malvagio; la fanciulla, il bambino o l'anziano che si fanno martirizzare; il carnefice che si converte grazie al comportamento del martire), ma vi sono anche degli *spazi tipici*, come la "cucina" delle torture o il cielo che si apre per accogliere il martire. E spesso c'è uno scontro *retorico*, che mette in discorso la minaccia malvagia e l'enunciazione di fede. Non manca, naturalmente, un'abbondante *iconologia* corrispondente agli elementi citati.

"Martirio" è però una categoria religiosa – e anche una denominazione lessicale – che ha una forte determinazione *cristiana*, come peraltro è esplicitamente testimoniato da molte definizioni dizionariali². Tale determinazione ha una storia. Sebbene si debba registrare una forte tendenza, a partire da Paolo di Tarso, a interpretare Gesù stesso come martire³, nei

² Per esempio: martìrio [...] "In senso stretto, la morte violenta o le sofferenze subite e accettate da un cristiano pur di non rinnegare la propria fede (e ci si riferisce in questo caso soprattutto al cristianesimo dei primi secoli o a quello missionario) o di non violarne i principî e i doveri morali" <http://www.treccani.it/vocabolario/martirio/>; 2. *Anche il dizionario Garzanti, citato sopra, offre una definizione confessionale: "nei primi secoli del cristianesimo, chi affrontava consapevolmente le persecuzioni, la tortura e anche la morte pur di non rinnegare la propria fede".*

³ Per un'analisi che impiega concetti semiotici cf. E. Vines, M.E. Vines, "The 'Trial Scene' Chronotype in Mark and the Jewish Novel", in G. van Oyen and T. Shepherd (2006): Una ricognizione molto interessante del

Vangeli la parola *μάρτυρ* (al pari delle forme verbali apparentate) non è usata nel nostro senso, bensì in quello originario di “testimone”⁴, tanto nell’ambito del diritto penale e civile che in quello dell’attestazione e “confessione” religiosa, su cui ritorneremo. Lo stesso accade nel *Tanakh*, anche nella versione tradotta dai LXX, successivamente interpretata dal cristianesimo come “Antico Testamento”⁵.

In genere si fa risalire la svolta semantica che trasforma il significato della parola dal concetto generico di “testimone” a quello moderno, più ristretto e peculiare, di “martire” (ovvero colui che rivendica la sua fede *a costo della vita*) a Eusebio di Cesarea (265-340)⁶. Anche prima dello spostamento linguisti-

punto di vista cristiano sul martirio, che si conclude proprio con la tesi di Gesù martire, è la lezione di Enzo Bianchi “A Cloud of Witnesses: Opportunities for Ecumenical Commemoration” <https://www.monasterodibose.it/en/hospitality/conferences/on-spirituality/887-2008-cloud-of-witnesses/3911-witness-and-martyrdom-in-the-bible>, consultato il 5.2.19.

⁴ *μαρτυρεῖν* è un verbo diffuso in greco classico che significa “faccio testimonianza, confesso” dalla radice indoeuropea SMAR, da cui il sanscrito *smrt* “ricordo” e il latino *memor* (<https://www.etimo.it/?term=martire>).

⁵ Questa espressione, nel greco dei Vangeli Παλαιά Διαθήκη (2 Cor 3,14) appartiene evidentemente allo stesso campo semantico della testimonianza che sto discutendo. Esso traduce l’ebraico בְּרִית “patto”, naturalmente qualificandolo negativamente come “vecchio” in contrapposizione al “nuovo”.

⁶ “Fu allora che noi osservammo una meravigliosa brama e un vero potere divino e zelo in coloro che avevano posto la loro fede nel Cristo di Dio. Appena emessa la sentenza contro il primo, alcuni da una parte e altri da un’altra si precipitarono in tribunale davanti al giudice per *confessarsi* cristiani, non facendo attenzione quando erano posti davanti ai terrori e alle varie forme di tortura, ma senza paura e parlando con franchezza della religione verso il Dio dell’universo, e ricevendo la sentenza finale di morte

co – e, dunque, della denominazione di questi atti come “martirio” –, il concetto della morte dolorosa come testimonianza di fede era ampiamente diffuso nel mondo cristiano, probabilmente a partire dagli *Atti degli apostoli* (datati per lo più verso il 90), con particolare riferimento all’episodio del “protomartire” Stefano. Dal mondo cristiano la categoria del martirio si diffuse *anche retrospettivamente* (cioè in riferimento ad episodi precedenti, come si potrà osservare), pur con caratteristiche certamente diverse, nell’ebraismo, in seguito nell’Islām (dove la parola *shahid* ha subito un percorso semantico simile dal senso di “testimone” a quello di “morto per fede”)⁷ e poi, ancora, nel mondo laico e politico a partire almeno dall’Ottocento (Chabod 1961).

2. Le ragioni di un’assenza

Scopo di questo capitolo è studiare il modo in cui la nozione di morte subita per riaffermare l’appartenenza religiosa sia presente nell’ebraismo, a partire dalla *Torah* sino alla tradizione ermeneutica che ha la sua principale affermazione nel *Talmud*. Per comodità ne parlerò qualche volta in termini di “martirio”, ma il nome con cui si definisce questa fattispecie è diverso – *Keddushàt HaShem* –, al pari del suo significato, come ve-

con gioia, ilarità e contentezza, così che essi cantavano e innalzavano inni e ringraziamenti al Dio dell’universo, pur ormai all’ultimo respiro.” *Storia Ecclesiastica*, 8,9,5.

⁷ Non è questo il nostro oggetto, ma è chiaro che vi è una differenza fra la versione sunnita, legata al *jihad* e dunque alla guerra di conquista degli infedeli e la versione sciita di questo concetto, che si riferisce piuttosto al mantenimento della fede nelle lotte intestine.

dremo. La tesi fondamentale è che i due nomi corrispondano a realtà piuttosto eterogenee. Analizzando brevemente il lemma ebraico *keddushah* (che quando prende un complemento di specificazione, cioè in “stato costruito” si trasforma in *keddushàt*), osserviamo che si tratta di un nome d’azione astratto della radice *k-d-sh*, da cui viene l’aggettivo *kadòsh*, che significa “sacro”, “santo”, ma innanzitutto “separato” e “distinto”. Il senso della parola è dunque “santificazione”. *HaShem* è invece letteralmente “il nome”, una figura di antonomasia che si usa *al posto* del nome divino composto da quattro lettere (“jud”, “he”, “vav”, “he”), di cui è proibito l’uso se non nelle scritture liturgiche e che è impossibile da leggere. Ma questa antonomasia si trasforma in sineddoche, perché spesso si usa la dizione *Hashem* per riferirsi direttamente alla Divinità.

Nell’ebraismo “il Nome”, cioè la Divinità, va santificato (cioè ne va proclamata con atti e parole la santità) e vi sono numerosi occasioni liturgiche per farlo, la cui principale è una composizione molto antica, chiamata ancora secondo la stessa radice linguistica *Kaddish*, usata molte volte come un elemento di separazione fra le diverse fasi del culto, evidenziando quelle più solenni; ma essa è prescritta anche dopo lo studio (sia pure solo la lettura) dei testi sacri ed è usata infine come “preghiera per i morti”, anche se, per la precisione, non si tratta affatto di una preghiera, ma piuttosto di una proclamazione, e non si parla assolutamente di defunti (per analisi e storia rimando a Carucci Viterbi 1991 e a Wieseltier 1998). La *Keddushàt HaShem* di coloro che muoiono per la fede è, conseguentemente, solo uno dei possibili modi, il più tragico e raro, della santificazione che è compito quotidiano, anzi pressoché ininterrotto, del fedele. È opportuno qui ricordare che essa possiede un opposto, *Hillul HaShem*, lo “svuotamento” o

profanazione del Nome. Sotto questa categoria rientra non è solo la bestemmia ma tutto ciò che metta a rischio la sacralità della vita religiosa, ivi incluso il cattivo comportamento dei suoi protagonisti.

Ripartiamo dall’etimologia di *martyr* come testimone, perché si tratta di un tema significativo. Come ho accennato, nella Bibbia ebraica il ruolo della *testimonianza* è estremamente importante, in primo luogo sul piano giuridico, dove essa è considerata la prova principe in ambito penale, ma anche per fattispecie civili come il matrimonio, e perfino per la fissazione del calendario. Prima di poter essere proclamato, il novilunio, che stabilisce l’inizio dei mesi ebraici, doveva difatti essere *attestato* da due testimoni oculari dinanzi al Sinedrio con forme ben precisate. Inoltre, buona parte degli atti religiosi possono essere considerati in sostanza *forme di testimonianza*, incluse le benedizioni prescritte per godere di certi beni o per compiere dei precetti: benedicendo il Signore prima di godere di un bene, se ne attesta l’appartenenza a Lui e si dichiara di goderne grazie alla Sua benevolenza.

Senza entrare nei dettagli, vale solo la pena ricordare, a questo proposito, un fatto testuale molto sottolineato nella tradizione ermeneutica. Nella fondamentale “dichiarazione di fede” dell’ebraismo costituita dallo *Shema’ Israel* (composto da tre brani della *Torah* ove è prescritto il monoteismo⁸, che quotidianamente si devono recitare mattina e sera), il testo tradizionale della *Torah*, standardizzato e uniformato da moltissimi secoli, *marca* con un carattere ingrandito sia l’ultima lettera della prima parola (*Shema’*, “ascolta!”), ossia la lettera muta *ain*, sia

⁸ Il testo del primo versetto di cui mi occupo qui suona “*Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è Uno/Unico*”.

quella dell'ultima parola del primo versetto (*echàd* “uno” o “unico”), ovvero una *dàlet*. Insieme le due lettere formano la parola ‘*ed*, che per l'appunto significa “testimone”. Secondo la logica ermeneutica che ritiene che ogni minimo dettaglio del testo sacro, anche il suo aspetto significante, abbia senso, questa precisa caratteristica tipografica del testo, con la parola che se ne ottiene, è costantemente interpretata come il segno che l'atto liturgico dello *Shema*, fondamentale nella vita religiosa ebraica, sia essenzialmente una *testimonianza* della verità del monoteismo. Oppure, più precisamente, vi è in esso

la testimonianza degli israeliti sulla regalità di Dio (come in *Isaia XLIII, 10*: “Voi siete i Miei testimoni, dice il Signore”); se, invece, le due lettere vengono lette nella direzione opposta, esse formano la parola *da* (“sappi!”), come in *I Cronache XXVIII, 9*: “Conosci il Dio di tuo padre e servilo con un cuore perfetto”.

⁹ Così l'analisi di una dei maestri dell'ebraismo contemporaneo, Rabbi Adin Steinsaltz (<https://steinsaltz.org/essay/shema/>). Vale la pena integrare queste punto con una riflessione su un altro uso biblico notevole della radice ‘*ed*, e in particolare il suo derivato astratto *edut*, cioè “testimonianza”, che è usata per definire: “ciò che il tabernacolo doveva essere costruito per ospitare. Non dice “Torah” o “le tavolette”, ma piuttosto הָעֵדֻת / haEdut, letteralmente “la Testimonianza”, comunemente tradotto come “il Patto” (JPS) o “la Testimonianza” (Everett Fox [*così reso anche nelle versioni italiane UV*])). Questa radice ebraica עֵד-וֹדֵי significa “tornare, ripetere, fare di nuovo” e *ed* è un testimone, come quelli che servono per un processo o un matrimonio. La connessione che la radice ha con il concetto di testimone ha profonde implicazioni per ciò che significa essere testimoni: qualcuno disposto a ribadire ciò che ha visto, ad affermarlo, a ripeterlo a chi che è stato visto. Un testimone in un matrimonio ebraico, ad esempio, è considerato un fiduciario, non solo per dire ad altri, “sì, li ho visti accettare”, ma per far riflettere la coppia, forse in un momento di

È chiaro che questo processo interpretativo può ben lasciare perplessi i lettori moderni, addestrati a separare significato e significante, ma esso comunque presuppone un sistema ermeneutico esplicito e molto sviluppato, per cui rimando ai primi capitoli di questo libro. In ogni caso, bisogna notare che, sottolineando questa caratteristica del testo biblico usato come testo liturgico più caratteristico e generale (ma anche, come vedremo, quello che è usato come dichiarazione di fede nei casi di “martirio”), la tradizione ebraica abbia scelto di pensare che in fondo tutto il culto sia, più che preghiera in senso di richiesta, un gesto solenne di attestazione.

Per converso, occorre rilevare che il martirio come sacrificio della vita per la testimonianza di fede occupa un ruolo estremamente marginale nel *Tanakh*, la “Bibbia ebraica”. Nel grande corpo testuale si ritrovano numerosi casi di persone che rischiano la vita o la perdono per difendere la propria *identità ebraica*, inclusi i doveri religiosi a essa correlati: da Lot a Sodoma a Giuseppe con Potifarre, da Giobbe sulla nave a Elia sul Carmelo, da Mosè fino a Ester. Ma nessuno di questi personaggi potrebbe essere facilmente definito “martire” secondo l'accezione cristiana.

Un caso a parte, da esaminare preliminarmente, è quell'episodio che nella tradizione ebraica è denominato *Aqedat Yitzhàq* (ossia “legatura di Isacco”, mentre nel mondo cristiano viene per lo più chiamato “sacrificio di Isacco”). Esso naturalmente non costituisce un martirio in senso proprio, perché nella verità del testo Isacco non fu ucciso¹⁰ e Abramo

difficoltà, “Ho visto quel giorno l'amore nei vostri occhi”. <https://www.asiyah.org/news-1/2018/2/14/torah-of-witness>.

¹⁰ Anche se nel mondo ebraico hanno circolato a lungo opinioni diverse su questo punto. La Jewish Virtual Library riporta a questo proposito

non può essere pensato come oppressore. Nel corso dei secoli il ruolo di Isacco fu usato come un modello ebraico di chi è pronto ad affrontare la morte per obbedienza ai comandi della divinità. Nel commento a *Genesi XXII,8*, il più autorevole interprete ebreo della *Torah*, Rabbi Shelomoh ben Yitzhàq di Troyes (Rashì) suggerisce che Isacco “comprese che stava per essere sgozzato e accettò la morte”. Rashì riprende qui un *midràsh* del IV o V secolo, (*Bereshit Rabbah* 56:4): “Isacco tremò e si scossero le sue membra, perché comprese il pensiero del padre suo; e non riusciva a parlare. Tuttavia, si fece forza e disse al padre: ‘Se è vero che il Santo, benedetto Egli sia, mi ha scelto, allora la mia anima è donata a Lui!’. E Isacco accettò con pace la propria morte, per adempiere il precetto del suo Creatore”. Secondo il *Midràsh Tehillim* (un commento alto-medievale al *Libro dei Salmi*) a *Salmi CXVI,6*, fu anzi lui stesso a legarsi all’altare. Quella del martirio è però chiaramente un’interpretazione a posteriori, che manca di alcuni elementi essenziali della struttura semiotica del tema, in particolare del suo carattere *persecutorio*. Il cuore dell’episodio nel testo bibli-

che il grande teorico ebraico “Ibn Ezra (commentario su Gen. 22:19) cita anche un’opinione secondo cui Abramo in realtà uccise Isacco (dato che nel testo non vi è alcun riferimento a Isacco che ritorna a casa con suo padre), e in seguito fu resuscitato dai morti. Ibn Ezra rifiuta questo come completamente contrario al testo biblico. Shalom Spiegel ha dimostrato, tuttavia, che tali punti di vista godevano di ampia diffusione e occasionalmente trovavano espressione negli scritti medievali, forse per negare che il sacrificio di Isacco fosse in qualche modo inferiore a quello di Gesù; o come riflesso delle condizioni reali nel Medioevo, quando il vero martirio delle comunità ebraiche richiedeva un modello più tragico di quello di un semplice sacrificio.” (<https://www.jewishvirtuallibrary.org/akedah>) Il riferimento è a Spiegel 1993.

co è chiaramente la “fedeltà” di Abramo in questa prova, non il “martirio” di Isacco. Anche un’analisi molto succinta della “legatura di Isacco” conferma il fatto che nella Scrittura ebraica non vi è posto per il martirio.

Vi sono *due ragioni* per questa assenza. La *prima* è che il rapporto degli ebrei con la divinità ha poco della *fede*, almeno nel senso additato da Paolo di Tarso: “Ἐστὶν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.” (*Lettera agli Ebrei 11,1*), splendidamente tradotto nei celebri versi di Dante “Fede è sustanza di cose sperate e argomento delle non parventi” (*Par.* canto XXIV, vv. 53-54). Come sottolinea nella maniera più chiara Martin Buber (1994), nell’ebraismo delle origini questo atteggiamento manca o almeno non è sottolineato, perché al suo posto vi è *fiducia* in una realtà divina che appare *evidente*. Il gesto della *fiducia* non è intellettuale e cognitivo, bensì *pratico*, consistendo nella *scelta di comportarsi* conformemente a quanto promana dal Divino.

Solo in questa maniera è possibile intendere i luoghi in cui la *Torah* usa l’espressione אֱמוּנָה (*emunah*), che designa l’intero asse semantico segmentato in italiano dalle espressioni “fedè”, “fiducia”, “fedeltà” e che in ebraico è etimologicamente imparentata con l’*affermazione* e la *fermezza* espressa dall’esclamazione *amèn!*, con cui nella liturgia di Israele si risponde alle benedizioni. Per esempio, in *Genesi XV,6*, ad Abramo è riconosciuto come “giustizia” il fatto di aver avuto una concreta *fiducia* nella promessa divina sulla sua discendenza (non avrebbe senso indicare qui la sua *fede* in una Divinità così “parvente” o evidente per lui che gli parla spesso e che talvolta egli personalmente vede agire). In *Esodo XIV,31* si afferma che il popolo di Israele, dopo il passaggio del Mar Rosso, “credette al Signore e a Mosè suo servo”, il che si spiega solo pensando un

rapporto fiduciario (il popolo mostrò tanta fiducia nella protezione divina e nella guida di Mosè da avventurarsi in mezzo al mare) e non certo con la “fede in cose non visibili”, dato che almeno Mosè era presente di persona.

Per concludere uno sguardo veloce circa questa importante e complessa questione, secondo questa concezione ebraica è solo lo “sciocco” che “dice in cuor suo: non vi è Dio” (*Salmi XIV, 1*). L’ateo è “sciocco” perché *nega l’evidenza*. L’esistenza di Dio non è trattata come materia di fede, ma come constatazione fattuale. Non avrebbe dunque senso imporre di negare questa evidenza, mentre si tratta della condizione necessaria contro cui si oppone il martirio cristiano. Ciò che in questo quadro concettuale fanno oppressori e nemici dell’ebraismo non è cercare di imporre la rinuncia all’*evidenza* della divinità ma cercare di indurre alla *disobbedienza*, proibire la concreta *forma di vita* prescritta nella *Torah*, dunque obbligare a mangiare cibi impuri, interdire la circoncisione, obbligare a sacrifici dedicati a idoli eccetera. Si tratta di un altro schema semiotico, che sarà ricostruito in seguito.

La *seconda ragione* per cui nella *Torah* non compare un concetto di martirio come quello che usiamo oggi consiste nel fatto che nel lungo periodo, millenario circa, in cui furono scritti o ambientati¹¹ i testi che costituiscono le scritture ebraiche e in tutto lo spazio geo-religioso su cui essi si stagliano (in termini attuali: il Mediterraneo orientale e il cd. Medio Oriente) l’appartenenza a un certo mondo religioso era *necessariamente inclusa nell’identità culturale* dei singoli popoli e delle persone vi appartenevano. Non vi erano *religioni universali*,

¹¹ La discussione sui tempi di scrittura, compilazione e redazione di questi libri non è pertinente qui.

indipendenti dalla cittadinanza, in cui fosse possibile *entrare* o da cui si potesse *uscire* o pretendere di *far uscire* qualcuno. Ciò valeva anche per i politeismi greco e romano, che erano *religioni civili* obbligatorie. Queste religioni civili potevano includere nuovi dèi dei popoli sottomessi, ma non era legalmente possibile ai cittadini rifiutarne i termini (inclusa la divinità degli imperatori). Lo stesso, con le opportune differenze, valeva per l’ebraismo: chi apparteneva ai *bené Israel*, agli Israeliti, era naturalmente “ebreo” anche di religione (per quanto potesse essere malvagio o incurante o “sciocco”). Per fare un esempio molto noto di questa condizione, si consideri il libro di Giona. Nella tempesta che mette a rischio la nave su cui si è imbarcato il profeta fuggitivo si tira a sorte per capire di chi sia la “colpa” del disastro. Esce la sua sorte e

8 gli domandarono: «Spiegaci dunque chi sia la causa di questa sciagura. Qual è il tuo mestiere? Da dove vieni? Qual è il tuo paese? A quale popolo appartieni?». 9 Egli rispose: «Sono ebreo e venero il Signore, Dio del cielo, che ha fatto il mare e la terra» (*Giona I, 8-9*).

Alla domanda sulla sua *appartenenza etnica* Giona risponde citando quella che nell’Enciclopedia occidentale (che segue su questo punto un modello cristiano) e nell’ideologia che ne consegue per noi è considerata una *religione*. Di qui il discorso prosegue in termini religiosi citando il nome divino; si tratta di una conseguenza, che narrativamente serve a introdurre la tensione fra il rifiuto dell’ordine divino di cui Giona si è reso colpevole e la dichiarazione del suo “timore” (questa è la traduzione letterale della parola ebraica resa con “venero”) di Dio. Ma è chiaro che per il testo credere nel Dio creatore e appartenere al popolo ebraico sono la stessa cosa.

Vi è una controprova che si può trarre dall'unica storia in cui le scritture ebraiche raccontano esplicitamente una conversione, quella di Ruth (I, 16-17), una donna moabita che aveva sposato un ebreo. Questi muore e la suocera Noemi cerca di indurla a tornare a casa presso il suo popolo

16 Ma Ruth replicò: «Non insistere con me che ti abbandoni e torni indietro senza di te, perché dove andrai tu, andrò anch'io, e dove ti fermerai, mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio. 17 Dove morirai tu, morirò anch'io e lì sarò sepolta. Il Signore mi faccia questo male e altro ancora, se altra cosa, che non sia la morte, mi separerà da te».

Questo passaggio ha avuto notevole influenza sulle difficili regole rabbiniche per la conversione. Ciò che ci interessa qui però è che, nel percorso intrapreso da Ruth, spazio popolo religione fanno un tutt'uno e configurano un *destino*, una *forma di vita*. Non è la *fede* come *convinzione* e adesione a una narrazione a essere decisiva, ma l'*appartenenza*. Ruth vuole continuare ad *appartenere* alla famiglia di Noemi e da qui le risulta naturale adottarne non solo il popolo e la residenza, ma anche la divinità.

Non si tratta affatto di un'esclusività ebraica, tutto il mondo antico ragiona in termini analoghi. Se ne dovette accorgere Socrate, condannato a morte per "empietà" (ἀσεβεία) ma *civilmente*, cioè secondo le "leggi della città", come egli stesso si esprime nel *Fedone*. E il fatto che egli confessasse o testimoniassse (per stare nel campo semantico che ci interessa) di avere rapporto con un'entità sovranaturale, il suo δαίμων, e dicesse di accettare l'oracolo di Delfi, che appartenendo ad Apollo faceva corpo con il pantheon olimpico, non lo sottrasse affatto al suo destino, perché anche etimologicamente, l'accusa di *asebeia* riguarda il "rispetto" dovuto *insieme* alla città e

alle sue divinità. Essere irrispettoso verso le gerarchie civiche "come una mosca", metterne in dubbio le definizioni sociali e la competenza, era ragionevolmente (agli occhi dell'assemblea) condannabile come un atto di empietà. Socrate ovviamente non è d'accordo, ma non rivendica una "conversione", non si presenta come "martire" di un'altra fede e soprattutto non pretende affatto di staccare religione e cittadinanza.

3. "Martiri" per il rispetto dei precetti

La religione (il rapporto con la Divinità e l'osservanza dei riti) fa dunque parte integrante della cittadinanza e, in genere, non ha senso in questo contesto cercare di costringere qualcuno a cambiarla o a rinunciarvi: un tentativo che è la premessa necessaria del rifiuto, con quella resistenza eroica che il cristianesimo nomina come "martirio". Non vi sono martiri ebrei nel *Tanakh* perché nessuno al tempo di quegli scritti credeva in una *fede universale*, staccata cioè dall'appartenenza a un popolo e nessuno pensava di poterla imporre o strappare. Quel che accade invece nelle Scritture è che vi sono imposizioni, minacce e seduzioni che riguardano la sfera dei *comportamenti*, cioè le conseguenze pratiche di quel "timor di Dio" o di quel "rispetto" di cui ho appena parlato. Insomma, si tratta di *azioni pratiche*, del rispetto dei precetti. Giuseppe va in prigione in conseguenza del suo rifiuto di consumare un adulterio con la moglie di Putifar, che egli rifiuta citando esplicitamente la legge divina (*Genesi*, XXXIX, 6-20):

Ora, Giuseppe era bello di forma e avvenente di aspetto. 7 Dopo questi fatti, la moglie del padrone gettò gli occhi su Giuseppe e gli disse: «Unisciti a me!». 8 Ma egli rifiutò e disse alla

moglie del suo padrone: «Vedi, il mio signore non mi domanda conto di quanto è nella sua casa e mi ha dato in mano tutti i suoi averi. **9** Lui stesso non conta più di me in questa casa; non mi ha proibito nulla, se non te, perché sei sua moglie. E come potrei fare questo grande male e peccare contro Dio?» [...]. **17** Allora gli disse le stesse cose: «Quel servo ebreo, che tu ci hai condotto in casa, mi si è accostato per scherzare con me. **18** Ma appena io ho gridato e ho chiamato, ha abbandonato la veste presso di me ed è fuggito fuori». **19** Quando il padrone udì le parole di sua moglie che gli parlava: «Proprio così mi ha fatto il tuo servo!», si accese d'ira. **20** Il padrone di Giuseppe lo prese e lo mise nella prigione, dove erano detenuti i carcerati del re. Così egli rimase là in prigione.

Più complicato e interessante è il caso, assai più tardo nella cronologia e nell'ordine testuale, di Daniele, che con i suoi compagni incorre in almeno quattro situazioni di pericolo legate alla sua appartenenza religiosa. In primo luogo, rifiuta di "contaminarsi con le vivande del re e con il vino dei suoi banchetti e chiede al capo dei funzionari di non obbligarlo a contaminarsi" (*Daniele I,8*), riuscendo a ottenere di "mangiare verdure" (così in genere suonano le traduzioni, ma il testo è più estremo e parla di "semi") e bere acqua, mettendo a rischio il suo protettore che era stato incaricato di nutrirlo bene, ma miracolosamente restando sano con la sua dieta assolutamente *kasher*. Poi i suoi compagni vengono buttati in una fornace perché si rifiutano di adorare una statua del re, ma ne escono sani e salvi (cap. 3). In seguito (cap. 6), Dario impone di non offrire preghiere ad altri se non lui stesso per trenta giorni. Daniele non obbedisce, prega Dio e viene gettato nella fossa dei leoni, ma anche lui si salva senza problemi. La stessa prova avviene, su pressione dei Babilonesi, nel capitolo quattordice-

simo. Sembrerebbe che, almeno negli ultimi tre episodi, si sia vicini alla fattispecie del martirio, perché Daniele e i suoi compagni sono condannati a morte per evitare di piegarsi agli idoli. Ma la logica del testo è molto diversa: questi "martiri" non soffrono, non si turbano, non rischiano davvero la vita, non credono nemmeno di essere in pericolo, non desiderano morire. Quel che viene sottolineato qui non è un coraggio estremo o uno stoicismo senza pari, ma l'onnipotenza divina e la serena decisione degli ebrei a rispettarne la legge. Il clima è del tutto lontano dall'iperrealismo della sofferenza e della morte delle agiografie, somigliando piuttosto alla tranquillità di certi miracoli fiabeschi. Questo è chiarissimo nella risposta che i tre compagni di Daniele danno nell'episodio della fornace e nel modo in cui l'episodio si sviluppa (III,16):

Sdrac, Mesac e Abdènego risposero al re Nabucodònosor: «Noi non abbiamo bisogno di darti alcuna risposta in proposito; **17** sappi però che il nostro Dio, che serviamo, può liberarci dalla fornace di fuoco ardente e dalla tua mano, o re. **18** Ma anche se non ci liberasse, sappi, o re, che noi non serviremo mai i tuoi dèi e non adoreremo la statua d'oro che tu hai eretto» [...] **91** Allora il re Nabucodònosor rimase stupito e alzatosi in fretta si rivolse ai suoi ministri: «Non abbiamo noi gettato tre uomini legati in mezzo al fuoco?». «Certo, o re», risposero. **92** Egli soggiunse: «Ecco, io vedo quattro uomini sciolti, i quali camminano in mezzo al fuoco, senza subirne alcun danno; anzi il quarto è simile nell'aspetto a un figlio di dèi». **93** Allora Nabucodònosor si accostò alla bocca della fornace di fuoco ardente e prese a dire: «Sdrac, Mesac, Abdènego, servi del Dio altissimo, uscite, venite fuori». Allora Sdrac, Mesac e Abdènego uscirono dal fuoco. **94** Quindi i sàtrapi, i governatori, i prefetti e i ministri del re si radunarono e, guardando quegli uomini, videro che sopra i loro corpi il fuoco non aveva avuto

nessun potere, che neppure un capello del loro capo era stato bruciato e i loro mantelli non erano stati toccati e neppure l'odore del fuoco era penetrato in essi. **95** Nabucodònosor prese a dire: «Benedetto il Dio di Sadrac, Mesac e Abdènego, che ha mandato il Suo angelo e ha liberato i servi che hanno confidato in Lui; hanno trasgredito il comando del re e hanno esposto i loro corpi per non servire e per non adorare alcun altro dio all'infuori del loro Dio.

Ciò che merita di essere sottolineato in questo testo esemplare è che i fedeli non pensano a diventare “martiri”: non cercano la morte; magari sono disposti ad accettarla se viene, ma non mostrano di *volere* il martirio. E il miracolo che avviene li lascia vivi e intatti a dedicarsi alla loro vita. In generale, anche quando compare, il martirio non è trattato dalla tradizione ebraica come una condizione da ricercare; anzi, come vedremo, vi sono forti limiti alla sua legittimità.

Prima di affrontare questi limiti, è il caso di vedere ancora un esempio di possibile martirio *ante litteram* nella letteratura apologetica dell'ebraismo antico, due brani del *Secondo libro dei Maccabei*. Il primo riguarda uno dei capi degli scribi (τις τῶν πρωτεύόντων γραμματέων ἀνὴρ), che nell'ambito di un'invasione “di dissolutezze e gozzoviglie da parte dei pagani, che gavazzavano con le prostitute ed entro i sacri portici si univano a donne e vi introducevano le cose più sconvenienti, viene obbligato a violare la legge”, rifiutando di piegarsi (2 Maccabei VI)

18 Un tale Elàzer, uno degli scribi più stimati, uomo già avanti negli anni e molto dignitoso nell'aspetto della persona, veniva costretto ad aprire la bocca e a ingoiare carne suina. **19** Ma egli, preferendo una morte gloriosa a una vita ignominiosa,

s'incamminò volontariamente al supplizio, **20** sputando il boccone e comportandosi come conviene a coloro che sono pronti ad allontanarsi da quanto non è lecito gustare per brama di sopravvivere. **21** Coloro che erano incaricati dell'illecito banchetto sacrificale, in nome della familiarità di antica data che avevano con quest'uomo, lo tirarono in disparte e lo pregarono di prendere la carne di cui era lecito cibarsi, preparata da lui stesso, e fingere di mangiare la porzione delle carni sacrificate imposta dal re, **22** perché, agendo in questo modo, avrebbe sfuggito la morte e approfittato di questo atto di clemenza in nome dell'antica amicizia che aveva con loro. **23** Ma egli, facendo un nobile ragionamento, degno della sua età e del prestigio della vecchiaia a cui si aggiungeva la veneranda canizie, e della condotta irreprensibile tenuta fin da fanciullo, e degno specialmente delle sante leggi stabilite da Dio, rispose subito dicendo che lo mandassero alla morte.

In nome di antichi vincoli amicali c'è un tentativo di compromesso, inducendo il vegliardo a barare sulla violazione che cercano di imporgli coloro che erano incaricati del banchetto illecito. Tuttavia, questi

30 Mentre stava per morire sotto i colpi, disse tra i gemiti: «Il Signore, cui appartiene la sacra scienza, sa bene che, potendo sfuggire alla morte, soffro nel corpo atroci dolori sotto i flagelli, ma nell'anima sopporto volentieri tutto questo per il timore di Lui». **31** In tal modo egli morì, lasciando non solo ai giovani ma alla grande maggioranza del popolo la sua morte come esempio di generosità e ricordo di forza.

La parola chiave in questo sviluppo è “esempio”. Elàzer si rende conto che ciò che conta non è l'atto in sé, ma il messaggio che dà agli altri e dunque rifiuta non solo di compierlo, ma anche di fingere di farlo. Del resto, in via generale, anche

in circostanze in cui non vi è oppressione, agli ebrei è proibito non solo violare i precetti ma anche compiere atti che possano sembrare violazioni.

Il secondo brano (2 *Maccabei VII*), celeberrimo, spesso viene intitolato proprio “martirio dei sette fratelli”:

1 Ci fu anche il caso di sette fratelli che, presi insieme alla loro madre, furono costretti dal re a forza di flagelli e nerbate a cibarsi di carni suine proibite. **2** Uno di essi, facendosi interprete di tutti, disse: «Che cosa cerchi di indagare o sapere da noi? Siamo pronti a morire piuttosto che trasgredire le patrie leggi». **3** Allora il re irritato comandò di mettere al fuoco padelle e caldaie. **4** Diventate queste subito roventi, il re comandò di tagliare la lingua, di scorticare e tagliare le estremità a quello che era stato loro portavoce, sotto gli occhi degli altri fratelli e della madre. **5** Quando quegli fu mutilato di tutte le membra, comandò di accostarlo al fuoco e di arrostarlo mentre era ancora vivo. Mentre il fumo si spandeva largamente all'intorno della padella, gli altri si esortavano a vicenda con la loro madre a morire da forti, esclamando **6** «Il Signore Dio ci vede dall'alto e in tutta verità ci dà conforto, precisamente come dichiarò Mosè nel canto della protesta: *Egli si muoverà a compassione dei Suoi servi*». **7** Venuto meno il primo, in egual modo travevano allo scherno il secondo e, strappatagli la pelle del capo con i capelli, gli domandavano: «Sei disposto a mangiare, prima che il tuo corpo venga straziato in ogni suo membro?». [...] Dopo costui fu torturato il terzo, che alla loro richiesta mise fuori prontamente la lingua e stese con coraggio le mani **11** e disse dignitosamente: «Da Dio ho queste membra e, per le Sue leggi, le disprezzo, ma da Lui spero di riaverle di nuovo»; **12** così lo stesso re e i suoi dignitari rimasero colpiti dalla fierezza del giovinetto, che non teneva in nessun conto le torture. **13** Fatto morire anche costui, si misero a straziare il quarto con gli stessi tormenti. [...] Subito dopo, fu condotto avanti il quinto

e fu torturato [...] Dopo di lui presero il sesto; mentre stava per morire, egli disse: «Non illuderti stoltamente; noi soffriamo queste cose per causa nostra, perché abbiamo peccato contro il nostro Dio; perciò ci succedono cose che muovono a meraviglia. **19** Ma tu non credere di andare impunito dopo aver osato di combattere contro Dio». [...] Quanto al settimo, **39** il re, divenuto furibondo, si sfogò su costui più crudelmente che sugli altri, sentendosi invelenito dallo scherno. **40** Così anche costui passò all'altra vita puro, confidando pienamente nel Signore. **41** Ultima dopo i figli, anche la madre incontrò la morte.

Si consideri che il *Secondo Libro dei Maccabei*, anche se ne è evidente l'intenzione apologetica nei confronti dell'ebraismo che lo colloca in parallelo con testi canonici quasi coetanei come *Ester* e *Daniele*, non appartiene al canone biblico ebraico (e dunque neppure a quello protestante che ne riprende le esclusioni), ma solo a quello cattolico e dei diversi cristianesimi “ortodossi”. Il testo, della fine del II secolo prima della nostra era, fu scritto direttamente in greco per un pubblico ebraico probabilmente residente in Egitto e si presenta come il riassunto di un'opera in cinque libri di un certo Giasone di Cirene, autore del quale, al di fuori di questa citazione, non si sa nulla. Fu introdotto nella grande traduzione dei LXX e per questo ha avuto peso in ambiente cristiano, probabilmente fungendo in seguito anche da modello per le agiografie di martirio protocristiane, ma non fu mai ammesso nel canone ebraico, come non lo furono gli altri libri dei *Maccabei*, probabilmente per l'esaltazione che essi contengono della dinastia asmonea, condannata invece dagli ambienti rabbinici che definirono il canone.

I due brani sono evidentemente in relazione fra loro, non solo perché consecutivi (la divisione in capitoli dei libri bi-

blici risale solo al 1226, per opera dell'arcivescovo di Canterbury Stephen Langton): il loro andamento retorico, con il tentativo di blandizie, il rifiuto con discorso della vittima e la descrizione orribile e grottesca delle torture *segue esattamente la stessa traccia*. Elazer viene spesso presentato nell'agiografia cristiana successiva come il maestro o addirittura come il padre dei sette fratelli, fondendo dunque anche tematicamente i due episodi. Ma, soprattutto, uguale è l'*oggetto* del tentativo di coazione e del rifiuto dei "martiri", che non riguarda però materia di "fede" e neppure in generale di un atto di *preghiera* o di riconoscimento di *divinità*, come sarà per i martiri cristiani di fronte al culto degli imperatori. L'oggetto del contendere non è teologico, ma riguarda il rispetto delle regole alimentari. Rispetto al nostro schema delle storie di martirio, questa è una differenza importante: ciò che Antioco IV, il cattivo sovrano ellenistico, cerca di togliere agli ebrei non è una *fede* immateriale, ma un assai più concreto rispetto delle regole di vita ebraiche, che, come si legge nel primo brano, può anche essere *forzato fisicamente*, introducendo con violenza nella bocca dei "martiri" la carne proibita.

Sia il vecchio scriba sia i sette giovani sono uccisi per essersi rifiutati di mangiare maiale, cioè di violare una regola che alla sensibilità attuale appare maggiormente relativa alla sfera del costume piuttosto che alla religione, tant'è vero che nel cristianesimo la norma sulla *kasherut* alimentare è uno dei primi precetti aboliti sulla via della separazione dall'ebraismo, a partire dal sogno di Pietro, in cui Dio stesso lo autorizza a mangiare anche animali proibiti (*Atti 10:1-48*), o addirittura dal detto di Gesù riferito da Matteo (15: 11): "Non è quel che entra nella bocca che contamina l'uomo; ma quel che esce dalla bocca, ecco quel che contamina l'uomo". In questo testo, invece, come pure negli altri paralleli, come quello di *Daniele*, la questione delle

interdizioni alimentari è considerata nel testo così identitaria, insieme al rispetto della santità del Santuario, da giustificare in questi scritti apologetici la morte più orribile e la guerra più feroce. Se i personaggi del *Secondo Libro dei Maccabei* vanno considerati dei martiri, essi non lo sono perché testimoni della fede ma in quanto custodi dell'"ortoprassi"¹², del rispetto dei precetti di vita prescritti dalla *Torah* e, in definitiva, della loro identità allo stesso tempo etnica e religiosa.

Una storia certamente derivata da questa è raccontata nel trattato *Ghittin* del *Talmùd* babilonese al foglio 57b:

Portarono il primo dei figli della donna davanti all'imperatore e gli dissero: Adorate l'idolo. Disse loro: Non posso farlo, poiché è scritto nella *Torah*: "Io sono il Signore Dio tuo" (*Esodo XX,2*). Lo hanno immediatamente tirato fuori e ucciso. Portarono poi un altro figlio davanti all'imperatore e gli dissero: Adora l'idolo. Disse loro: Non posso farlo, come è scritto nella *Torah*: "Non avrai altri dei al Mio fianco" (*Esodo XX,3*).

La stessa sorte attende gli altri fratelli, ampiamente raccontata nel testo con dovizia di svariate citazioni testuali in appoggio al rifiuto. Qui, al posto del re ellenistico Antiochio IV, protagonista della versione del *Secondo Libro dei Maccabei*, vi è un imperatore romano. Sono passati almeno tre secoli, dato che la storia è attribuita a Rabbi Yehudah (presumibilmente Yehudah bar Ilai, che visse fra il 135 e il 170)¹³. In questo pas-

¹² L'espressione ebraica tradizionale a questo proposito, significativa per la sua scelta semantica, è *shomer mitzvòt*, cioè "custode dei precetti".

¹³ Le attribuzioni delle opinioni ai vari autori riveste grandissima importanza nel *Talmùd*, una composizione collettiva basata su tradizioni orali, sicché, in via generale, esse vanno considerate attendibili. Bisogna consi-

so talmudico, il rifiuto dei sette fratelli e della madre riguarda non il cibo proibito bensì la richiesta di offrire preghiere a un idolo, che riflette forse il precisarsi della regolamentazione ebraica sull'idolatria, che, come vedremo, è definita nello stesso *Talmùd*. Anche in questo caso, però, sarebbe sbagliato leggere l'episodio come un esempio di martirio *per la fede*. Esso è infatti allineato nel testo talmudico con numerosi altri esempi di oppressione romana sul popolo ebraico, come la distruzione di Gerusalemme o la sanguinosissima repressione della rivolta di Bar Kochba del 135. Sono citati anche esempi di suicidi di massa, drammaticamente conseguenti dalla volontà degli occupanti romani di avviare gruppi di giovani alla prostituzione. Quel che si vuol sottolineare qui, dunque, non è il "martirio" dei fratelli, bensì la crudeltà dell'oppressore romano che fa stragi e cerca di corrompere sul piano morale le sue vittime.

4. *Keddushat HaShem*

Con questa citazione siamo arrivati a una *terza fase* della formazione della nozione ebraica di martirio o, piuttosto, di *Keddushat HaShem*. La *prima fase*, quella della narrazione della

derare però che la sua "pubblicazione" (naturalmente manoscritta) è datata fra il VII e il IX secolo, a seconda delle opinioni (cfr Weiss Halivni 2013), e dunque questa datazione, assieme alle altre che riferirò in seguito per altre opinioni talmudiche, è da attribuirsi al testo e non è al di là della discussione. Bisogna considerare che questa narrazione – e anche le regole sul martirio di cui riferirò in seguito – non compare nello strato più antico e apodittico del *Talmùd* (la *Mishnah*, "pubblicata" alla fine del II secolo), ma solo al livello più recente e dialettico della *Ghemarah*, anche se gli autori citati appartengono all'epoca mishnica. Dato il carattere piuttosto laconico di questo testo più antico, tale situazione è molto consueta.

Torah e degli scritti storici fino alla distruzione del Primo Santuario, ignora sostanzialmente il problema, come si è visto. La *seconda fase* si apre con l'esilio babilonese (in particolare il libro di *Daniele*), prosegue con la diaspora persiana (il libro di *Ester*)¹⁴ e si conclude con il travagliato periodo dei regni ellenistici (a cui si riferiscono i vari libri dei *Maccabei*). Si tratta di un periodo in cui è predominante quella *condizione politica* che costituisce la base materiale su cui si profila la necessità del sacrificio di sé per ragioni religiose, ovvero la *dipendenza* fisica e giuridica da un *potere straniero violento* e occupante, deciso a sradicare l'ebraismo. Senza che si concretizzi interamente la figura semiotica del martirio, per le ragioni che ho evidenziato prima, abbiamo visto che nei testi dell'epoca e di quella immediatamente successiva non mancano gli *exempla* di resistenza identitaria fino alla morte, come si è rilevato.

La *terza fase* è quella del dominio romano in Terra d'Israele e riguarda soprattutto la seconda metà del primo secolo precedente alla nostra epoca e i due primi secoli di quest'ultima. Anche qui vi è un potere violento e senza freni, quello romano, progressivamente deciso a distruggere il popolo ebraico, contro cui vi sono rivolte in continuazione, seguite da repressioni sempre più di massa; esecuzioni terribili; ulteriori sommosse. Se trascuriamo per un momento il suo enorme senso religioso, anche la selvaggia esecuzione di Gesù di Nazareth rientra in una fitta serie di episodi repressivi analoghi esercitati dagli occupanti romani su chiunque apparisse portatore di una possibile restaurazione dell'identità ebraica, come si ricava dal "titulus Cruci" riportato dai Vangeli (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων: Mc 15: 26 e passi paralleli).

¹⁴ Per la cui analisi rimando al capitolo precedente.

Vale la pena di citare una testimonianza fra le molte di questo clima di terrore e di sacrificio di sé, contenuta in un commento rabbinico di epoca talmudica al libro dell'*Esodo* chiamato *Mekhlità de-Rabbi Ishmael*¹⁵. Il versetto XX,6 (la parte finale del secondo comandamento del *Decalogo*, in cui Dio afferma di “usare bontà fino alla millesima generazione per coloro che Mi amano e che osservano i Miei precetti”) è spiegato così:

“per coloro che Mi amano”: nostro padre Abramo e simili. “E osservano i Miei precetti”: i profeti e gli anziani. R. Nathàn dice: “per coloro che Mi amano e osservano i Miei precetti”: ovvero s’intendano gli ebrei che dimorano in Terra d’Israele e danno la vita per i precetti. Per quale motivo sei condotto al patibolo? Perché ho circonciso mio figlio. Per quale motivo sei condotto al rogo? Perché ho letto la *Torah*. Per quale motivo sei condotto alla crocifissione? Perché ho mangiato il pane azimato. Per quale motivo sei percosso dal flagello? Perché ho agitato il *lulàv*¹⁶.

Ma, oltre a queste denunce generali, vi sono gli episodi canonici che riguardano una serie di esecuzioni di grandi rabbini, colpevoli di aver continuato a insegnare la dottrina religiosa ebraica proibita dai romani. Di particolare importanza tradizionale sono quelli citati in un testo, chiamato *Midràsh Eleh Ezkerah*, ripreso poi da un poema liturgico medievale entrato nella liturgia del *Giorno dell’Espiazione* (Yom Kippùr), in

¹⁵ https://www.sefaria.org/Mekhlita_d'Rabbi_Yishmael.20.6.1.

¹⁶ Tutte pratiche di religiosità ebraica connesse a diverse occasioni. Il rabbì Nathàn citato è uno dei principali maestri del periodo della rivolta di Bar Kochbah (135 e.v.). Il suo discorso (o il discorso che gli è attribuito) va preso dunque come una testimonianza letterale, non come una iperbole retorica.

cui si fa riferimento alla storia degli ‘*Asarah Harughé Malchùt*, i “dieci uccisi dal regno”¹⁷ ai tempi dell’imperatore Adriano¹⁸.

Tra le numerose vittime delle persecuzioni di Adriano, la tradizione nomina dieci grandi maestri che hanno sofferto il martirio per aver istruito i loro allievi nella *Torah*, disobbedendo a un editto dell’imperatore romano. Sono indicati nella letteratura aggadica come ‘*Asarah Harughé Malkùt*. L’immaginario popolare si impadronì di questo episodio della storia ebraica e lo abbellì con varie leggende che mettevano in relazione le virtù dei martiri e la fortezza da loro mostrata durante la loro esecuzione. Queste leggende divennero nel periodo gaonico il soggetto di uno speciale *midràsh*, il *Midràsh ‘Asarah Harughé Malkùt*, o *Midràsh Eleh Ezkerah*¹⁹.

Secondo il testo, i primi due giustiziati furono Rabbàn Shim‘òn ben Gamliel e Rabbì Ishmael, che era il *Kohèn Gadòl* (il Sommo Sacerdote). Concentriamoci su uno di questi casi, per il suo contenuto religioso:

¹⁷ L’uso del termine *malkhùt* “regno” è interessante perché normalmente questa parola è impiegata per definire il rapporto di Dio col mondo: la Sua “regalità”, che il fedele deve riconoscere e testimoniare. I due regni sono insomma contrapposti secondo una mossa retorica che non è rara e che si ritrova anche in ambiente cristiano nei Vangeli (“il mio regno non è di questo mondo”), in Agostino di Ippona e altrove.

¹⁸ Gli stessi fatti si ritrovano in un testo molto antico, il commento rabbinico al *Libro delle Lamentazioni* noto come *Echah Rabbah*. Un aspetto originale del *Midràsh Eleh Ezkerah* è la causa delle sofferenze patite dai rabbini, che, secondo questo testo, sarebbero stati chiamati da Adriano a espiare la colpa dei fratelli di Giuseppe, quando lo vendettero alla carovana che lo portò in Egitto (*Genesi XXXVII*).

¹⁹ <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10447-martyrs-the-ten>.

Il quarto martire fu Haninah ben Teradiòn, che venne avvolto in un rotolo della *Torah* e collocato su una pira di legno verde; per prolungare la sua agonia della lana bagnata fu posta sul suo petto. “Guai a me”, esclamò la figlia, “che devo vederti in tali circostanze terribili!”. “Dovrei essere davvero disperato,” rispose il martire, “se fossi stato bruciato da solo. Ma, dal momento che il rotolo della *Torah* sta bruciando con me, il Potere che può vendicare l’offesa contro la *Torah* vendicherà anche me.” I suoi discepoli poi chiesero: “Maestro, che cosa vedi?” Egli rispose: “Vedo la pergamena bruciare mentre le lettere della *Torah* salgono verso l’alto.” I suoi discepoli poi gli consigliarono di aprire la bocca di modo che il fumo potesse entrare e porre fine quanto prima alle sue sofferenze, ma egli rifiutò di farlo, dicendo: “È meglio che Colui che ha mi dato lo spirito provveda a portarlo via: nessuno può accelerare la sua morte”. Allora il carnefice rimosse la lana e alimentò la fiamma, accelerando così la fine del rabbino. Poi lui stesso si gettò nel fuoco nel fuoco (*Ibid.*).

Possiamo qui osservare la dinamica fra rifiuto religioso del suicidio e scelta religiosa del martirio: non bisogna affrettare la propria morte, afferma Rav Haninah, ma neanche rifiutarla; il che significa anche accettarne le sofferenze. L’immagine delle lettere che salgono al cielo mentre la pergamena brucia, cioè della persistenza del testo sacro in mezzo alle persecuzioni, è fra quelle più caratteristiche della letteratura ebraica sul tema.

Ma il “martire” più conosciuto è Rabbi ‘Aqivah, forse il più autorevole e citato fra i maestri del *Talmùd*, che fu torturato con pettini di ferro sulla pelle. Nonostante il dolore lo consumasse, fu ancora in grado di proclamare la Divina Provvidenza nel mondo recitando lo *Shema*’, gridandone il finale *Ehàd* (“Uno/Unico”). Anche questo gesto ha un valore esem-

plare. La narrazione della morte di Rabbi ‘Aqivah compare nel *Talmùd* a proposito di una discussione teorica sulla necessità di benedire anche il male che viene da Dio, contenuta nella prima *mishnah* del cap. 9 del trattato *Berakhòt del Talmùd Babilonese*, nel foglio 58a:

Ognuno ha il dovere di benedire Dio per il male così come Lo benedice per il bene, come è detto «E amerai il Signore Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze» (*Deuteronomio VI,5*). «Con tutto il tuo cuore», con entrambi gli istinti, l’istinto del bene e l’istinto del male. «Con tutta la tua anima», perfino se Egli ti priva della tua anima [della tua vita]. «Con tutte le tue forze», con tutta la tua ricchezza”.

La narrazione del supplizio del maestro e il suo senso teorico meritano di essere seguiti nel dettaglio (*Bavli Berakhòt*, 61b):

Rabbi ‘Aqivah interpretò le parole “[Lo amerai] con tutta la tua anima” nel senso di “[Lo amerai] perfino se Egli si prende la tua anima”. I nostri maestri hanno insegnato: una volta il regno del male emise un decreto che proibiva agli ebrei di occuparsi di *Torah*. Pappus ben Yehudah venne e trovò Rabbi ‘Aqivah che raccoglieva folle in pubblico e si occupava di *Torah*. Gli disse: «Non hai paura del regno?» [Rispose Rabbi ‘Aqivah] Adesso stiamo qui e studiamo *Torah*. Se avessimo paura ora quando stiamo seduti e ci occupiamo di *Torah* – della quale è scritto “è la tua vita e la lunghezza dei tuoi giorni” (*Deuteronomio XXX, 20*) – quanto peggio sarebbe se ne tralasciassimo lo studio!». [...] Quando Rabbi ‘Aqivah venne portato fuori per l’esecuzione era l’ora della recita dello *Shema*’. In tal modo, mentre gli strappavano la carne con pettini di ferro, lui accettava su di sé il giogo del regno dei cieli recitando lo *Shema*’. I suoi studenti gli

dissero: «Oh, nostro maestro, perfino in questo momento?». Egli rispose loro: in tutta la mia vita mi sono arrovelato attorno a questi versi [e la loro esatta interpretazione]: “con tutta la tua anima”, ossia perfino se Egli si prende la tua anima. Mi dicevo: quando avrò l’opportunità di compiere ciò? Ora che ho l’opportunità di praticarlo, perché non dovrei farlo?». [Recitando lo *Shema*] egli allungò l’ultima parola «Uno», conclusiva di «Ascolta Israele, il Signore è nostro Dio, il Signore è Uno», finché la sua anima non se ne andò mentre affermava «Uno». Una voce dal cielo arrivò e proclamò: «Che tu sia felice, Rabbi ‘Aqivah, dato che la tua anima se n’è andata con la parola “Uno”» [b. *Berakhòt* 61b].

La morte di Rabbi ‘Aqivah è quanto di più simile al martirio si trovi nella tradizione ebraica, anche per il suo legame alla dichiarazione di fede dello *Shema*. Ad ‘Aqivah, come agli altri nove maestri degli *‘Asarah Harughè Malkùt*, non si chiede una ritrattazione dell’ebraismo, che probabilmente è ancora vista come impossibile e insensata da un impero retto secondo la cultura antica della religione civica (siamo nel 135). Quel che subiscono è la durissima punizione per aver violato gli ordini dell’impero, in un certo senso analoga al caso di Daniele di cinque secoli precedenti. Gli altri termini, tuttavia, ci sono tutti, compreso l’intervento divino che assicura la sanzione positiva finale dell’*‘Olàm habbà* “il mondo che verrà”, che è la denominazione ebraica della Salvezza finale. Commenta il moderno biografo di Rabbi ‘Aqivah, Berry W. Holtz (2017)

“In ogni caso il giudizio della voce celestiale non finisce la storia. ‘Aqivah è stato di certo benedetto perché ha terminato la sua vita pronunciando l’unicità di Dio, ma gli angeli del cielo, che osservano la scena dall’alto, protestano costernati con

Dio: «Questa è la *Torah* e questo il suo riconoscimento!?»». Com’è possibile che il grande e saggio ‘Aqivah possa subire una fine così tremenda per mano di quegli uomini malvagi? Dio risponde loro assicurando che ‘Aqivah avrà una vita eterna, una replica che dovrebbe soddisfare il malcontento degli angeli. A questo punto si ode un’altra volta una voce celeste che proclama: «Che tu sia felice, Rabbi ‘Aqivah, che sei invitato alla vita del mondo che verrà» (b. *Berakhòt* 61b).

La scelta di Rabbi ‘Aqivah non è passata peraltro senza discussioni nel mondo ebraico. Vale la pena citare una riflessione critica di Elie Wiesel, un autore che in genere mostra la più alta reverenza e comprensione per le azioni (o le narrazioni di azioni) dei maestri talmudici.

Sono disorientato dalla passività di Rabbi ‘Aqivah durante la sua esecuzione. Sembra aver accolto la sofferenza e la morte. Piuttosto che ribellarsi e trasformare il suo dolore in un’insurrezione esistenziale, la sua punizione in un atto di protesta suprema, decise di sottomettersi e pregare. Piuttosto che formulare la domanda di tutte le domande – quella del ruolo della giustizia divina nell’angoscia umana – formulò solo la sua risposta. E per qualche tempo essa non mi è piaciuta. Per quanto ammirassi e riverissi Rabbi ‘Aqivah, [...] non potei fare a meno di vederlo come un martire che era attratto dal martirio [...] Il fatto che innumerevoli generazioni di vittime e martiri abbiano reclamato la loro parentela con Rabbi ‘Aqivah ha reso il problema ancora più acuto, più impegnativo. Chissà? Se avesse parlato, se avesse rivelato la sua rabbia, se avesse protestato contro quello che gli stava succedendo, il suo destino – e il nostro – avrebbe potuto seguire un corso diverso... Ricordo le processioni notturne delle famiglie ebreiche che camminavano verso la morte – sembrava che anche loro, come Rabbi ‘Aqivah, si offrissero all’altare. Sembrava che anche loro avessero rinunciato

alla vita – molti di loro come aveva fatto lui, con lo *Shema* ‘sulle loro labbra. Perché Rabbì ‘Aqivah non ha optato per la sfida? Perché non ha proclamato il suo amore per la vita fino al momento in cui essa le è stata portata via? Perché non piangeva invece di rallegrarsi? Non pensava che morire volentieri per la propria fede avrebbe potuto – eventualmente – essere interpretato come un elemento di debolezza in quella fede? Che tipo di legge è la legge che porta sofferenza e crudeltà su coloro che lo servono con tutte le loro forze e con tutta la loro anima? (Wiesel 1991: 225-226).

Come emerge dal testo, Elie Wiesel, sopravvissuto alla *Shoah*, in realtà si ribella di fronte alla “passività”, presunta o reale, di quelle vittime del nazismo, soprattutto delle comunità ortodosse, che non si ribellarono di fronte al genocidio ma lo subirono come una prova. È un sentimento diffuso in molti ambienti ebraici che ha portato, per esempio, al rifiuto della terminologia dell’“olocausto”, dato che questo è il lemma definente un sacrificio offerto alla divinità, sostituendolo con il termine assai più neutro di *Shoah*, che significa “disastro”, come pure allo sdegno per la ricostruzione storica offerta da Hannah Arendt (1963), in cui addirittura si insinuava l’idea di una collaborazione delle vittime coi carnefici. Non è questo il nostro tema, ma va detto che ormai si riconosce largamente che anche la mitezza delle vittime religiose e la loro persistenza nella pratica dell’ebraismo sotto l’attacco dei carnefici nazisti costituì una forma di resistenza morale. Su questo punto è utile la discussione puntuale che Joseph Polak (2013) fa dell’argomentazione emotiva di Wiesel. C’è comunque una ritrosia o un rifiuto del concetto di martirio che è radicato nella tradizione ebraica e che ora dobbiamo brevemente esaminare.

5. Le regole ebraiche sul “martirio”

Come abbiamo visto, nel supplizio di Rabbì ‘Aqivah e degli altri maestri, rispetto al modello narrativo generalmente invalso del martirio, manca la dimensione della scelta immediatamente precedente all’esecuzione: i giochi sono fatti; i condannati non ricevono offerte, tentazioni o minacce per far loro cambiare posizione religiosa; il problema in quel momento non è *se* morire, ma *come* farlo. Naturalmente, però, se si considera il quadro più ampio, la decisione c’è stata, come testimonia, anche nel brano citato, la discussione con Pappus ben Yehudah. ‘Aqivah ha deciso di violare la legge romana che proibiva l’insegnamento della *Torah*, sapendo perfettamente quel che rischiava.

Ma è *lecito* rischiare la vita per affermare un principio religioso? Dal punto di vista di una cultura come la nostra, influenzata dal cristianesimo e dall’esaltazione del martirio, questa può sembrare una domanda strana, ma, in ambiente ebraico, essa è stata presa molto sul serio. La regolamentazione talmudica – e la successiva normativa tradizionale – include anche questo tema e discute in maniera molto fredda sulla legittimità della scelta di sacrificare la propria vita, appoggiandosi su una tradizione religiosa che condanna il suicidio e che considera principio religioso fondamentale quella di “scegliere la vita” (*Deuteronomio XXX, 19*), tanto da consentire la trasgressione di tutti gli obblighi e i divieti religiosi (per esempio la proibizione di lavorare e usare macchine di sabato) nel caso in cui sia in gioco l’esistenza di una persona (tale principio regolatore ha un nome, *piquàh néfesh*, ossia “salvare una vita”).

L’etica ebraica, di fatto, limita la *keddushàt HaShem* solo a *condizioni molto precise*, che vengono definite *yehareg ve-al ya’avòr* (che si faccia uccidere piuttosto che trasgredi-

re). Si può – anzi, si deve – sacrificare la propria vita *solo* per evitare di commettere omicidio, blasfemia e crimini sessuali (essenzialmente lo stupro, perché – *Deuteronomio*, XXVI,26 – “lo stupratore non è diverso da un uomo che si leva contro il suo vicino e lo uccide”) o di dover compiere *pubblicamente* atti che indichino l’abbandono della *Torah*. La formulazione più sintetica è contenuta nel trattato talmudico dedicato all’idolatria (*‘Avodah Zarah* 27b). Prendiamo però in considerazione la discussione, più dettagliata sul tema, presente in una pagina del trattato *Sanhedrin* del *Talmūd Babilonese* (74 a-b), in cui si cita esplicitamente una riunione e una votazione dei maestri della prima generazione della *Mishnah* (i rabbini più autorevoli dell’intera tradizione) “nella casa di Nitza nella città di Lod”, che probabilmente era la sede della casa di studio di Rabbi ‘Aqivah:

Riguardo a quasi tutte le trasgressioni nella *Torah*, se a una persona viene detto: trasgredisci questo divieto e non sarai ucciso, è autorizzata a trasgredire quel divieto e non essere uccisa, perché la preservazione della propria vita prevale su tutte le proibizioni della *Torah*. Questa è la legge che riguarda tutti i divieti a eccezione di quelli del culto degli idoli, delle relazioni sessuali proibite e degli omicidi. Per quanto riguarda questi divieti, bisogna farsi ammazzare piuttosto che trasgredirli. Si chiede: E non si dovrebbe trasgredire anche la proibizione dell’adorazione degli idoli per salvarsi la vita? Vi è infatti una tradizione che insegna [come nel testo del trattato di *‘Avodah Zarah* sopra menzionato] quanto segue: Rabbi Ishmael ha affermato: “Da dove deriva che se a una persona viene detto: ‘adora un idolo e non sarai ucciso’, questa dovrebbe adorare l’idolo e non essere uccisa? Da un versetto biblico che afferma: “Osserverete i Miei statuti e le Mie leggi, seguendo i quali l’uomo ottiene la vita” (*Levitico XVIII,5*); esso insegna dunque che i precetti sono stati

dati per dare la vita, e non perché si muoia a causa della loro osservanza”. L’insegnamento [*di Rabbi Ishmael*] continua: “si potrebbe pensare che sia permesso adorare gli idoli in circostanze di minaccia alla vita anche in pubblico, cioè alla presenza di molte persone. Tuttavia, un versetto afferma: ‘Non profanerete il Mio santo Nome; ma sarò santificato tra i figli d’Israele: Io sono il Signore che vi santifica’ (*Levitico XXII,32*). Non è evidentemente necessario, quando si è in privato, lasciarsi uccidere per non trasgredire il divieto di culto degli idoli; ma in pubblico bisogna lasciarsi ammazzare piuttosto che trasgredire.

Vi è un dunque insegnamento tradizionale ancora meno favorevole al sacrificio di sé, giudicandolo obbligatorio solo nel caso di una richiesta *pubblica* di idolatria. Si noti che la discussione riguarda l’obbligo della *Keddushāt HaShem* non solo perché in generale l’ebraismo ritiene più meritevoli gli atti buoni compiuti secondo un obbligo della legge religiosa rispetto a quelli liberamente assunti, ma perché esiste un principio generale per cui, come ho detto, fra la morte e la vita, bisogna scegliere sempre la vita e solo un altro obbligo può autorizzare l’abbandono di questa regola rendendo così lecito il sacrificio della vita. Come scrive un autorevole autore contemporaneo, Rabbi Aryeh Kaplan (1992): “se qualcuno rinuncia alla vita quando non è richiesto, in privato e dove non è prevista alcuna persecuzione, è considerato colpevole per la propria morte”.

L’interpretazione molto permissiva di Rabbi Ishmael viene però respinta nel seguito del testo che stiamo esaminando

Il *Talmūd* risponde: I rabbini a Nitza hanno deciso secondo l’opinione [*negativa*] di Rabbi Eleazar il quale, secondo una tradizione riportata altrove, disse: “Sta scritto: “E amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima

[cioè vita]²⁰ e con tutte le tue forze” (*Deuteronomio VI,5*)²¹. Ora, se si dice “con tutta la tua anima [o con la tua vita] perché si aggiunge “con tutte le tue forze” [che possono indicare le proprietà]? E se è detto “con tutte le tue forze”, perché aggiungere “con tutta la tua anima”? Piuttosto, questo serve a insegnare che se hai una persona il cui corpo è più prezioso per lui della sua proprietà, allora è detto: “Con tutta la tua anima”. Quella persona deve essere disposta a sacrificare anche la sua vita per santificare il Nome di Dio. E se hai una persona la cui proprietà è più preziosa per lui del suo corpo, allora è detto: “Con tutta la tua forza”. Quella persona deve anche essere pronta a sacrificare tutte le sue proprietà per l’amore di Dio. Secondo l’opinione del rabbino Eliezer, bisogna dunque lasciarsi uccidere piuttosto che adorare un idolo.

Nel seguito della pagina, il *Talmùd* spiega la giustificazione degli altri due comportamenti che si devono rifiutare a costo della vita, l’omicidio e lo stupro. Poi però vengono stabilite delle limitazioni alla possibilità di compiere trasgressioni imposte con la forza invece di rinunciare alla vita per evitarle.

[...] Rabbi Yohanan disse: I Saggi hanno insegnato che è permesso trasgredire le proibizioni religiose se ci si trova in pericolo mortale solo quando non è un tempo di persecuzione religiosa. Ma in un periodo di persecuzioni religiose, quando le autorità gentili stanno cercando di costringere gli ebrei a violare la loro religione, anche se hanno emesso un decreto su un precetto mi-

nore, bisogna essere uccisi e non trasgredire. [...] E anche quando non è un tempo di persecuzioni religiose, i Saggi hanno detto che è permesso trasgredire un divieto in caso di pericolo mortale solo quando l’imposizione è stata fatta in privato. Ma se a qualcuno viene ordinato di commettere una trasgressione in pubblico, anche se lo minacciano di morte se non trasgredisce un precetto minore, deve lasciarsi uccidere piuttosto che trasgredire. Il *Talmùd* chiede: cos’è un precetto minore da questo punto di vista? Rava bar Yitzḥaq riposta che Rav dice: anche cambiare la cinghia di un sandalo, se c’è un’usanza ebraica che stabilisce come indossare i sandali. Se le autorità gentili dovessero decretare che gli ebrei dovessero cambiare la loro pratica e indossare i sandali come fanno i gentili, uno sarebbe obbligato a rinunciare alla propria vita piuttosto che deviare dalla consuetudine accettata.

Quel che emerge qui è il carattere sociale della *Keddushàt HaShem*. Il problema non è nella soggettività del fedele, ma nel suo rapporto con gli altri. Sono proibiti, fino a dover subire la morte per evitarli, i comportamenti in cui uno si potrebbe salvare a danno d’altri (stupro, omicidio) e quelli in cui si offende la divinità (idolatria). Anche per i crimini sessuali, spiega il *Talmùd*, la proibizione riguarda la parte attiva: subire uno stupro (come, secondo questa pagina di *Talmùd*, capita a Ester costretta a compiacere le voglie del re Assuero) non richiede un rifiuto a costo della vita.

Tutto il resto si può fare, compreso dunque il cibarsi di carne impure, di cui si è parlato a proposito di *Maccabei* e *Daniele*, ma solo se si tratta di un comportamento *privato*, imposto da qualcuno per suo interesse o puntiglio. Quando il comportamento è invece *pubblico* (nel senso di essere testimoniato da almeno altri dieci ebrei, precisa il *Talmùd*) e diventa *esempio* e *comunicazione* della trasgressione, esso è proibito, come lo è quando l’imposizione ha lo scopo di divellere la legge religiosa.

²⁰ Il testo usa la parola *něfesh*, che indica l’anima in senso analogo all’‘anima sensitiva’ di Aristotele, ossia l’elemento vitale di ogni essere animato. Il ragionamento successivo si basa su questa equivalenza fra ‘anima’ e ‘vita’.

²¹ Si tratta di un versetto del primo brano dello *Shema*, molto significativo in questo contesto per le ragioni che abbiamo considerato, per esempio, nella descrizione dell’esecuzione di Rabbì ‘Aqivah.

Quando i gentili ordinano la trasgressione di un divieto, non per perseguire gli ebrei o per far loro abbandonare la loro religione, ma per il loro piacere personale, è diverso. In una situazione del genere non vi è alcun obbligo di sacrificare la propria vita, anche quando il peccato è commesso in pubblico. [...] Se un gentile ha detto a un certo ebreo: Taglia l'erba durante il sabato e dalla al bestiame [*il che è una trasgressione grave, perché di sabato sono proibiti tutti i lavori*], e se non lo fai ti ucciderò, costui dovrebbe tagliare l'erba e non essere ucciso. Ma se il gentile gli disse: Taglia l'erba e gettala nel fiume, egli si dovrebbe fare uccidere e non tagliare l'erba. Qual è la ragione di quest'ultima regola? Perché è chiaro che il gentile non sta cercando il suo piacere personale, ma piuttosto vuole costringere l'ebreo a violare la sua religione.

Da queste ultime considerazioni si vede bene la profonda differenza fra *Keddushàt HaShem* e martirio cristiano. Nell'ebraismo, che pure è stato sottoposto a cicli durissimi di persecuzioni in tutta la sua storia, dal tentativo di genocidio raccontato nel libro dell'*Esodo* all'antisemitismo attuale, la morte connessa all'appartenenza religiosa è una realtà triste da evitare nei limiti del possibile e non la ragione di una santificazione personale. Essa dev'essere nei limiti del possibile evitata, rifiutata, denunciata, o subita come un obbligo, che magari permette, come disse Rabbi 'Aqivah, di capire a fondo il senso della *Torah*. Il soggetto non è il martire che testimonia, bensì l'identità divina che viene testimoniata anche in questo modo, oltre che in molti altri. È una differenza teologica che ha a che fare con la focalizzazione sulla dimensione escatologica, che è molto più forte nel cristianesimo rispetto all'ebraismo; ma anche una differenza comunicativa: il martire agisce in pubblico e la sua pubblicità viene esaltata in vista della diffusione della

fede e, in sostanza, della conversione degli infedeli. Non essendo l'ebraismo una religione di conversione, quel che conta di più – imponendo *yehareg ve-al ya'avòr* (che si faccia uccidere piuttosto che trasgredire) – è il rischio di disgregazione della comunità di coloro che sono già ebrei attraverso l'accettazione dell'imposizione di atti antireligiosi o antisociali.

Siamo ora in condizione di accennare a uno schema semiotico della *Keddushàt HaShem*. Il soggetto è qualcuno già unito con la forma di vita ebraica, che dunque la conosce e la pratica. L'antisoggetto è di nuovo un oppressore che ha potere sul soggetto e cerca di indurlo ad abbandonarla. Vi è il caso della strage pura e semplice, che non richiede alla vittima alcuna attività ma soltanto le impone una morte passiva, come spesso è accaduto nella storia, dall'omicidio dei neonati raccontato nell'*Esodo* fino ai pogrom islamici e cristiani e alla *Shoah*. Esso è naturalmente valorizzato e compianto come una morte ingiusta, ma non appartiene a questa categoria. Vi sono poi due casi diversi: quello di un tiranno che, con minaccia di morte, voglia far trasgredire l'ebreo per sue ragioni private (per esempio a scopo di lucro) e lo faccia privatamente. In questo caso la vittima deve piegarsi e salvare la vita, evitando il "martirio", salvo che l'azione violentemente ordinata sia omicidio, stupro o idolatria. Anche questo caso non è stato infrequente, sebbene poco narrato. Vi è infine la *Keddushàt HaShem* vera e propria, che si svolge in pubblico o in tempo di persecuzione. Il soggetto rifiuta l'imposizione della minima trasgressione, per minore che essa possa apparire, e paga con la vita. La differenza rispetto al martirio cristiano è che non è necessariamente in gioco una dichiarazione di fede. Sono i precetti, gli atti prescritti o proibiti, sia pur minuti come una semplice interdizione alimentare oppure, viceversa, fondamentali come l'obbligo

di insegnare la *Torah*, a motivare la *Keddushàt HaShem*. Non è in gioco la dimensione cognitiva, non sono possibili riserve mentali, quel che conta è l'esempio.

BIBLIOGRAFIA¹

- Abarbanel Y., 1504-2012, *Sefer Pirush haTorah leAbarbanel*. New York: Hebrew Books.
- Agamben G., 2009, *Il regno e la gloria*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben G., 2011, *Opus Dei*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Albertini F., 2004, "Ehyèh ashèr èhyèh: Ex. 3,14 according to the interpretations of Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig and Martin Buber", in *Zehut*, <http://www.morasha.it/zehut/index.html>.
- Appadurai A. (a cura di), 1986, *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge Un. Press.
- Appadurai A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*, Mineapolis-London, University of Minnesota Press, trad. it. *La modernità in polvere*, Roma: Meltemi, 2001.
- Apple R., 1995, *Oz Torah*. Sidney: Grand Synagogue.
- Arendt H., 1958, *The human condition*, Chicago, Un. of Chicago Press, trad. it. *Vita activa*, Milano: Bompiani, 1964.
- Arendt H., 1963, *Eichmann in Jerusalem*. London: Penguin.
- Arendt H., 1968, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, corso universitario New School for Social Research, trad. it. parziale, *Che cos'è la filosofia politica?*, in *Micromega* 1/2007.
- Assmann J., 1992, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: Beck, trad. it. *La memoria culturale*, Torino: Einaudi, 1997.
- Assmann J., 1997, *Herrschaft und Heil*, München: Carl Hanser, trad. it. *Potere e salvezza*, Torino: Einaudi, 2002.

¹ I riferimenti a numeri di pagina nel testo vanno sempre intesi come riferiti all'edizione italiana, quando essa esista.

- Assmann J., 2003, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München: Carl Hanser, trad. it. *La distinzione mosaica*, Milano: Adelphi 2008.
- Austin J., 1962, *How to Do Things with Words*, Cambridge: Harvard Un. Press.
- Avanzinelli, Milka Ventura, 2004, *Fare le orecchie alla Torah*, Firenze: Giuntina.
- Ayto J., 1990, *Words origins*, London: A&C Black.
- Baharier H., 2005, *La genesi spiegata da mia figlia*, Garzanti: Milano.
- Bali J., Franzinetti V., Levi della Torre S., 2010, *Il forno di Akhnai*, Firenze: Giuntina.
- Ben-Sasson H., 1976, *A History of the Jewish People*. Harvard: Harvard Un. Press.
- Bark D.L., Gress D.R. 1993, *A History of West Germany* London: Blackwell.
- Barr J., 1961, *The semantics of biblical language* London: SCM-Canterbury Press.
- Belting H., 2005 *Das Echte Bild: Bildfragen als Glaubensfragen* München: Beck.
- Benamozegh E., 1990, *Israele e l'umanità*, Genova: Marietti.
- Benamozegh E., 2006, *Il Noachismo*, Bologna: Marietti.
- Benjamin W., 1940, "Über den Begriff der Geschichte", Institut for Sozialforschung, New York, trad. it. "Tesi di filosofia della storia" in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino: Einaudi, 1962.
- Benveniste E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Ed du Minuit, trad. it. *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 1976.
- Bermani C. (a cura di), 1999, *Introduzione alla storia orale*, Roma: Odadrek.
- Bettetini M., 2006, *Contro le immagini: Le radici dell'iconoclastia*. Roma-Bari: Laterza.
- Bloom H., 1992, *Rovinare le sacre verità*, trad. it., Milano: Garzanti.
- Bloom H., 2002, *L'angoscia dell'influenza*, trad. it. Milano: Feltrinelli.
- Blumentberg H., 1979, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bockmuehl M., 2015, "The Idea of Creation Out of Nothing – From Kumran To Genesis Rabbah" in Ewence & Spurling 2015.
- Bolozki S., 1986, *501 Hebrew verbs*, New York: Barron's.
- Brent J., Naumov V.P., 2003, *Stalin's Last Crime: The Plot Against the Jewish Doctors, 1948-1953*. New York: HarperCollins.

- Bof G. (a cura di), 1993, *Dizionario della Bibbia*, Milano: Garzanti.
- Bolter J.D., Grusin R., 2000, *Remediation: Understanding New Media*. Boston: MIT Press.
- Bonfil R. (a cura di), 1962, *Haggadà di Pésach*, Milano, Fondazione Sally Mayer.
- Bourdieu P., 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Buber M., 1923, *Ich und Du*. Baltmannsweiler: Verlag Lambert Schneider.
- Buber M., 1947, *Moses* Oxford and London: East and West Library.
- Buber M., 1950, *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag Zürich, trad. it. *Due tipi di fede*, trad. it. Torino: San Paolo, 1995.
- Buck C.D., 1949, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago: Un. of Chicago Press.
- Busi G. (a cura di), 1998, *La Qabbalah*, Roma-Bari: Laterza.
- Busi G., Loewenthal E. (a cura di), 1995, *Mistica ebraica*, Torino: Einaudi.
- Caffiero M., 2012, *Legami pericolosi*, Torino: Einaudi.
- Caird G.B., 1980, *The language and imagery of the Bible*, Eerdmans Publisher, Cambridge.
- Calasso R., 1988, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano: Adelphi.
- Cantwell Smith Wilfred 2005, *What is scripture? - A comparative approach*, Fortress Press, Minneapolis.
- Capatti A., Montanari M., 2002, *La cucina italiana - storia di una cultura*. Roma-Bari: Laterza.
- Carucci Viterbi B., 1991, *Il Qaddish* Genova: Marietti.
- Cassuto U., 1934, *La questione della Genesi*, Firenze: Università di Firenze.
- Cassuto U., 1941, *Torat Ha teudot*, Yerushalaim, Magnes Press, trad. ingl. *The documentary Hypothesis*, ora Jerusalem: Shalem Press, 2006. http://shalempress.co.il/wp-content/uploads/2017/05/29_3_2011_55_29_cas-gen.pdf.
- Cavalletti S. (a cura di), 1982, *Talmùd, il trattato delle benedizioni*, Torino: Utet.
- Caviccioli S. (a cura di), 1997, *La spazialità: valori, strutture, testi, Versus*, 73-74.
- Caviccioli S., 2002, *I sensi, lo spazio, gli umori e altri saggi*, Bompiani, Milano.
- Chabod F., 1961, *L'idea di nazione*, Roma-Bari: Laterza.

- Charlier C., 2007, *Des anges et des hommes*, Paris: Albin Michel.
- Chiesa B., 1986, *Corso di ebraico biblico*, Paideia, Brescia.
- Cipriani F. (a cura di), 2009, *Siddur Derech Haim*, Milano: Lev Chadash.
- Clark M., 1999, *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, Feldheim Publishers, Jerusalem.
- Colonna B., 1997, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Roma: Newton.
- Colli G., 1972, *La nascita della filosofia*, Milano: Adelphi.
- Coogan M.D., 2009, *A Brief Introduction to the Old Testament*. Oxford: Oxford Un. Press.
- Davidson A.B., 1920, *The Theology of the Old Testament*, New York: C. Scribner.
- De Luca E. (a cura di), 1994, *Esodo/Nomi*. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze G., 2002, *La piega. Leibniz e il barocco*, trad. it. Einaudi, Torino.
- Deleuze G., Guattari F., 2003, *Mille piani*, trad. it. Castelvetti, Roma.
- Della Rocca R., 1988, "La Meghillath Ester: lo svelamento del nascosto" in F. Israel, A.M. Rabello A.M. Somekh edd., *Hebraica*. Torino: Scuola Rabbinica "S.H. Margulies, D. Disegni, <http://www.e-brei.net/articoli/feste/purim5.htm>.
- Derrida J., 1985, *La farmacia di Platone*, trad. it. Milano: Jaca Book.
- Dershowitz A.M., 2000, *The origin of justice*, New York: Warner Books.
- Deutscher G., 2006, *The unfolding of language*. London: Arrow Books.
- Di Cesare D., 2003, *Utopia del comprendere*, Genova: il Melangolo.
- Di Cesare D., Morselli M. (a cura di), 1993, *Torah e filosofia*, Giuntina, Firenze.
- Donin H. Halevi 1980, *To prey as a Jew*, New York: Basic Books.
- Dorfles G., 1988, *Il feticcio quotidiano*, Milano: Feltrinelli.
- Douglas M., 1966, *Purity and Danger*, London: Routledge.
- Douglas M., 1972, "Deciphering a meal". *Daedalus - Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 1011, 61-81.
- Douglas M., 1993 *In the wilderness*, Oxford-New York: Oxford Un. Press.
- Douglas M., 1999, *Leviticus as literature*, Oxford-New York: Oxford Un. Press.
- Douglas M., 2004, *Jacob's tears*, Oxford University Oxford-New York: Oxford Un. Press.
- Durkheim E., 1963, *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it. Milano: Ed. di Comunità.
- Dworkin R., 1985, *Law Empire*, Cambridge: Mit Press.
- Eco U., 1979, *Uso e interpretazione*, Milano: Bompiani.
- Eco U., 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Milano: Bompiani.
- Eco U., 1993, *La ricerca della lingua perfetta*, Bari-Roma: Laterza.
- Elias N., 1939, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Basel: Verlag Haus zum Falken.
- Elior R., 2004, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*. Portland, OR: Littman Library of Jewish Civilization.
- Eugeni R., 1999, *Analisi semiotica dell'immagine*, Milano: Educatt.
- Evans, C-A., Lohr Joel N., Petersen David L. (a cura di), 2012, *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden: Brill Academic Publishers.
- Ewence H., Spurling H. (a cura di), 2015, *Visualizing Jews Through the Ages: Literary and Material Representations of Jewishness and Judaism* New York: Routledge.
- Ferraro G., Tartari M., 1999, *Al sangue o ben cotto*. Roma: Meltemi.
- Fevrier, James G., 1992, *Storia della scrittura* trad. it. Genova: Ecig.
- Filoramo G. (a cura di), 1999, *Ebraismo*, Bari-Roma: Laterza.
- Flandrin J.-L., 1983, *Le goût et la nécessité - sur l'usage des graisses dans les cuisines de l'Europe occidentale*. Paris: Annales.
- Flavius Josephus 1926, (I Sec. EV), *Against Apion*, now Harvard Ma: Harvard Un. Press.
- Fontanille J., 2011, *Corps et sens*. Paris: PUF.
- Foucault M., 1976, *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard.
- Friedman R.E., 1987, *Who Wrote the Bible* New York: Summit Books.
- Garbini G., Durand O., 1994, *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia: Paideia.
- Garfinkel H., 2004, *La fiducia*, trad. it, Roma: Armando.
- Gatti R., 2005, *Beresit*, Genova: Il melangolo.
- Geary P., 1986, "Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics." Appadurai (a cura di), 1986.
- Genette G., 1969, *Figures II*, Paris: Éditions du Seuil.

- Gilbert P., 1996, *La patience d'être*, Bruxelles: Lessius.
- Gobry I., 2002, *Vocabolario greco della filosofia*, trad. it. Milano: Bruno Mondadori.
- Goody J., 1997, *Representations and Contradictions: Ambivalence towards Images, Theatre, Fiction, Relics, and Sexuality*. London: Blackwell.
- Goethe J.W. von., 1790, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*. Gotha: Ettinger.
- Greenberg I., 1988, *The Jewish Way*, New York: Summit Books.
- Greimas A.J., 1968, *Semantica strutturale* trad. it. Roma: Meltemi, 2000.
- Greimas A.J., 1984, "Sémiotique figurative et sémiotique plastique." *Actes Sémiotiques*: 60 (4: 30-43. c.).
- Greimas A.J., 1987, *De l'imperfection*. Paris: Pierre Fanla.
- Greimas A.J., Courtés J., 1979, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris: Hachette, trad. it. *Semiotica, dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Firenze: Casa Usher 1986.
- Gumperz J.J., Levinson S.C. (a cura di), 1996, *Rethinking Linguistic Relativity*, London: Cambridge Un. Press.
- Halbertyl M., 1997, *People of the Book*, Harvard: Harvard Un. Press.
- Halbwachs M., 1925, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, trad. it. *I quadri sociali della memoria*, Milano: Ipermedium Libri, 1997.
- Halbwachs M., 1941, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte; étude de mémoire collective*, Paris, trad. it. *Memorie di Terrasanta*, Venezia: Arsenale 1997.
- Halbwachs M., 1999, *La Mémoire collective*, Paris, trad. it. *La memoria collettiva*, Milano: Unicopli, 2001.
- Harris, Marvin., 1985, *Good to eat*. New York: Simon and Shuster.
- Hartman D., 1998, *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism* Nashville: Jewish Lights.
- Hatav G., 1997, *The Semantics of Aspect and Modality - Evidences from English and Biblical Hebrew*, Amsterdam and Philadelphia: Benjamins.
- Havelock E., 1978, *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge: Harvard Un. Press.
- Hayoun M.-R., 1994, *La liturgie juive*, PUF, Paris, trad. it. *La liturgia ebraica*, Giuntina, Firenze 1997.
- Hayoun M.-R., 1999, *Le Zohar - Aux origines de la mystique juive*, Paris: Noesis.
- Hazon Y., 2017, *God and Politics in Esther*. Cambridge: Cambridge Un. Press.
- Hegel G.W., 1820-1826, *Vorlesungen über die Ästhetik*, ora Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995, trad. it. *Estetica*, Torino: Einaudi, 1997.
- Heidegger M., 1927, *Sein und Zeit*, Tuebingen: Martin Niemeyer.
- Heidegger M., 1988, *Vom Wesen der Wahrheit (Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,, trad. it. *Dell'essenza della verità*, Milano: Adelphi, 1997.
- Hendel R., 1996, "In the Margins of the Hebrew Verbal System: Situation, Tense, Aspect, Mood", *Zeitschrift für Althebraistik* 9 (1996), 152-81. Versione aggiornata in http://s3.amazonaws.com/academia.edu/documents/4922919/Hendel_Hebrew_Verbal_System.pdf.
- Hesse M.B., 1966, *Models and analogies in science*, Un. of Notre Dame Press.
- Heymann F., 2007, *Morte o battesimo. Una storia dei marrani*, Firenze: Giuntina.
- Hirsch S.R., 1867-1873, *Der Pentateuch übersetzt und erläutert*. 5. Bände. Frankfurt a. M.: J. Kauffmann.
- Hobsbawm E., Ranger T. (a cura di), 2000, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino: Einaudi, 1987.
- Hoffman J.M., 2004, *In the beginning* New York: NY Un. Press.
- Hoffman L.A. (edited by), 1997, *My People Prayer Book, vol. 1, The sh'ma and its blessings*, Woodstock Vermont: Jewish Lights Publishing.
- Hoffman L.A. (edited by), 1998, *My People Prayer Book, vol. 2, The Amidah*, Woodstock Vermont: Jewish Lights Publishing.
- Hoffman L.A. (edited by), 2007, *My People Prayer Book, vol. 10, Shabbat Morning*, Woodstock Vermont: Jewish Lights Publishing.
- Hofstadter D., 1978, *I am a strange loop*, New York: Basic Books, trad. it. *Anelli nell'io*, Milano: Mondadori, 2008.
- Holdredge B.A., 1996, *Veda and Torah*, New York, State Un. of New York Press.
- Holtz B., 2017, *Rabbi Akiva: Sage of the Talmud*. New Haven, CT: Yale University Press, trad. it. *Rabbi Akiva: L'uomo saggio del Talmud*, Torino: Bollati Boringhieri 2018.

- Koller A., 2014, *Esther in Ancient Jewish Thought* Cambridge: Cambridge Un. Press.
- Idel M., 1988, *The Mystica Experience in Abraham Abulafia*, New York: SUNY.
- Idel M., 2005, *Kabbalah and Eros*, New Haven and London: Yale University Press., trad.it *Eros e Qabbalah*, Milano: Adelphi 2007.
- Ioly Zorattini P.C., 2000, *Una salvezza che viene da lontano I «Purim» della comunità ebraica di Padova*, Firenze: Olschki.
- Ioly Zorattini P. C (a cura di), 2000, *L'Identità dissimulata - Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna* Firenze: Olschki.
- Jacobs L., 1995, *The Jewish Religion: A Companion*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaubert A. *Le commissariat aux archives*, Paris, Barrault, trad.it *Commissariato degli archivi: le fotografie che falsificano la storia*, Milano: Corbaccio, 1993.
- Jung K.G., 1952, *Antwort auf Hiob*, Zurich: Rasher, trad. it. *Risposta a Giobbe* Torino: Bollati Boringhieri, 1985.
- Kant I., 1963 [1790], *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Kamenetz R. *Psalms and Lamentations: The Preposterous Beginning in Image* n. 23, Seattle, sul web: <http://imagejournal.org/page/journal/articles/issur32/kamenetz-essays>.
- Kantorowicz, Ernst H., 1957, *Die zwei Körper des Königs*, Stuttgart: Klett-Cotta, trad. it *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino: Einaudi,.
- Kaplan A., 1992, *The Handbook of Jewish Thought*, New York: Moznaim Pub Corp.
- Kereny K., 1962, "Agalma, Eikon, Eidolon." *Archivio di Filosofia* 1 (2): 161-171.
- Kolitz Z., 1946, *Iosl Rákovar habla a Dios* Buenos Aires, 1946, trad. it. *Yosl Rakover si rivolge a Dio*, Milano: Adelphi, 1997.
- Kosior W., 2013, "The Angel in the Hebrew Bible from the Statistic and Hermeneutic Perspectives. Some Remarks on the Interpolation Theory." *The Polish Journal of Biblical Research* 12(1).
- Kripke S., 1980, *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard Un. Press., tr.it. *Nome e necessità*, Torino: Bollati Boringhieri, 1999.
- Kurulyk E., 1991, *Veronica*, Roma: Donzelli.
- Kushner L., 1993, *God Was in This Place and I, I Did Not Know*, Jewish Lights Publishing, trad. it. *In questo luogo c'era Dio e io non lo sapevo*, Firenze: Giuntina, 1994.
- Lacan J., 1970, "Radiophonie", in *Scilicet* 2/3, <http://staferla.free.fr/Lacan/Radiophonie.pdf>.
- Landowski E., 2000, *Gusti e disgusti. Sociosemiotica del quotidiano*. Torino: Testo&Immagine.
- Landowski E., 2003a, *Passions sans nom*. Paris: PUF.
- Landowski E., 2013, *Pour une sémiotique du Gout, Documentos de Estudio*. Sao Paulo: Pesquisas sociosemioticas.
- Lakoff G., Johnson M., 1980, *Metaphors We Live By*. Chicago: Un. of Chicago Press, trad. it *Metafore e vita quotidiana*, Milano: Bompiani, 1998.
- Laras, Giuseppe., 2006, *Storia del pensiero ebraico nell'età antica*, Firenze: Giuntina.
- Le Goff J., 1985, *L'imaginaire médiéval*. Paris: Gallimard.
- Lefebvre G., 1932, *La Grande Peur de 1789*, Paris: Félix Alcan.
- Leibowitz Y., 1987, "Commandments" in *Contemporary Jewish Religious Thought*, edited by Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr, New York: The Free Press.
- Leroi-Gourhan A., 1971-1973, *L'homme et la matière - Evolution et techniques*, Paris: Albin Michel.
- Levi M. (a cura di), 2010, *Le 613 Mitzvot*, estratto dal *Sefer Hamitzavot* di Maimonide, XII sec., Milano: Levi.
- Lévi Strauss C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris: Plon.
- Lévi Strauss C., 1964, *Mythologiques, I: Le Cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lévi Strauss C., 1967, *Mythologiques, II: Du miel aux cendres*. Paris: Plon.
- Lévi Strauss C., 1968, *Mythologiques, III: L'Origine des manières de table*. Paris: Plon.
- Levinas E., 1950, *Quatre lectures talmudiques*, Paris: Ed. du Minuit.
- Levinas E., 1971, *Totalité et infini*, Le Hague: Nijhoff's Boekhandel, trad. it. *Totalità e infinito*, Milano, Jaca Books, 1980.
- Levinas E., 1977, *La Révélation dans la tradition juive*, in Aa.Vv., *La révélation*, Bruxelles.
- Levinas E., 1977a, *Du sacré au saint* Paris: Minuit.

- Levinas E., 1984, *Transcendance et Intelligibilité*. Geneva: Labor et Fides.
- Levinas E., 1982, *L'Au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit.
- Levinas E., 1995, *Altérité et transcendance*, Montpellier: Fata Morgana.
- Liebman J.J., 2002, *Hidden Heritage: The Legacy of the Crypto-Jews*, Berkeley: Un. of California Press.
- Locci A., 2005, *Introduzione alla letteratura postbiblica* Padova, Un. di Padova.
- Luther M., 1912-1921, *Werke, Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Lotman J.M., Uspenskij B.A., 1971, *Sul meccanismo semiotico della cultura*, in Lotman e Uspenskij 1975, pp. 39-68 [originale: *O semiotičeskom mehanizme kul'tury*, in *Trudy po znakovim sistemam*, V, Tartu, 1971, pp. 144-166].
- Lotman J.M., Uspenskij B.A., 1975, *Tipologia della cultura*, trad. it. da vari articoli originali, Milano: Bompiani, 1990. *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. London: Tauris and C.
- Lyons J., 1968, *Introduction to Theoretical Linguistics*, London: Cambridge Un. Press.
- Magnanini P., Nava P.P., 2008, *Grammatica della lingua ebraica*, Bologna: Studio Domenicano.
- Maimonide M., 2006, *Mishneh Torah*, Brooklyn: *The Nesher Hagadol Legacy Foundation Publications*. sul web https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/682956/jewish/Mishneh-Torah.htm.
- Maimonide M., 2003, *Moreh Nevukhim* trad. it. *Guida dei perplessi* trad. it. Torino: Utet, 2003.
- Marquard O., 1986, *Apologie des Zufälligen*. Reclam, Stuttgart, trad. it. *Apologia del caso*, Bologna: Il Mulino 1991.
- Mauss M., 1909, *La prière*, Paris: Alcan, ora http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- May G., 1978, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*. Berlin e New York: De Gruyter.
- McLuhan M., 1964, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York: McGraw Hill.
- Meyrowitz J., 1985, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, London: Oxford Un. Press.
- Manetti G., Bertetti P., Prato A. (a cura di), 2006, *Semiofood - Comunicazione e cultura del cibo*. Torino: Centro scientifico editore.
- Marrone G., 2016, *Semiotica del gusto. Linguaggi della cucina, del cibo, della tavola* Udine: Mimesis.
- Meier S.A., 1992, *Speaking of Speaking: Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible*. Leiden: E.J. Brill.
- Miller T., 2015, *Jews and Anti-Judaism in Esther and the Church*, Cambridge: James Clarke & Co Ltd.
- Mittler D., 2000, *Grammatica ebraica* Bologna: Zanichelli.
- Moore C.A., 1975, "Archaeology and the Book of Esther", *The biblical Archaeologist*, vol. 38, pp. 62-79, https://www.andrews.edu/sem/inministry/uploads/2014coursesyllabi/archaeology_and_esther-moore.pdf.
- Morris D., 1967, *The naked ape*, London: Jonathan Cape, trad. it. *La scimmia nuda*, Milano: Bompiani, 1968.
- Moulin L., 1975, *L'Europe à table*. Bruxelles: Elsevier Séquoia.
- Montgomery J.A., Gehman H.S., 2001, *Kings I and II: International Critical Commentary*. London: Clark.
- Müller, K-E., 2003, *Nektar und Ambrosia: kleine Ethnologie des Essens und Trinkens*. München: C.H. Beck.
- Nadler S., 2008, *The best of all possible worlds*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Neher A., 1990, *Il pozzo dell'esilio*, trad. it. Firenze: Giuntina.
- Nicholson E., 1998, *The Pentateuch in the twentieth Century*, Oxford: Oxford Un. Press.
- Nirenberg D., 2013, *Anti-Judaism* New York: W.W. Norton & Company.
- Olender M., 1991, *Le lingue del paradiso*, trad. it. Bologna: Il Mulino.
- Ong W., 1982, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New York: Routledge.
- Orlov A.A., 2012, *Dark Mirrors: Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology*. Albany, NY: SUNY Press.
- Otto R., 1917, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, oggi München C.H.Beck, 2004, trad. it.: *Il Sacro*, Milano: SE, 2009.
- Ouaknin M.-A., 1986, *Le livre brûlé - Lire le Talmud*, Paris: Lieu Commun.
- Ouaknin M.-A., 1988, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Paris: Payot.

- Ouaknin M.-A., 2003, *I misteri dell'alfabeto*, trad. it. Atlante, Bologna: Monteveglio.
- Pace E., 2008, *Raccontare Dio*, Bologna: Il Mulino.
- Passerini L. (a cura di), 1986, *Storia orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Pareison L., 1989, *Filosofia della libertà*, Genova: Il melangolo.
- Patai R., 1978, *The Hebrew Goddess*. Detroit: Wayne State University Press.
- Patterson D., 2006, *Open Wounds: The Crisis of Jewish Thought in the Aftermath of Auschwitz*, Washington: Un. of Washington Press.
- Pelan M.W.J., 2005, *The inspiration of the Pentateuch* Waterlooville: Twoedged Sword Publications.
- Pellerey, Roberto 1992, *Lingue perfette nel secolo dell'Utopia*, Bari-Roma: Laterza.
- Penner K.M., 2015, "Hebrew Tense and Aspect" in *The Verbal System of the Dead Sea Scrolls*, Leiden: Brill.
- Pérès J.-B., Whately R., Newlight A., 1989, *L'imperatore inesistente*, Palermo: Sellerio.
- Plaut G. (a cura di), 1981, *The Torah, A modern commenrtary*, New York: Union of American Hebrew Congregations.
- Polak J., 2013, "Wiesel and Rabbi Akiva" in Katz St., Rosen A. *Elie Wiesel: Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, Bloomington and Indianapolis: Indiana Un. Press.
- Popper K., 1945, *The open society and its enemies*, now 2013, Princeton, NJ: Princeton Un. Press.
- Pozzato M.P. (a cura di), 1989, *L'idea deforme*, Milano: Bompiani.
- Pozzato M.P. (a cura di), 2007, *Variazioni semiotiche*, Roma: Carocci.
- Prieto L., 1964, *Principes de noologie. Fondements de la théorie fonctionnelle du signifié*. The Hague: Mouton.
- Prieto L., 1975, *Pertinence et pratique*. Paris: Minuit.
- Putnam H., 2009, *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, Bloomington: Indiana Un. Press.
- Quine W., 1960, *Word and Object* Boston: MIT Press, trad. it 1970 *Parola e oggetto*, Milano: Il Saggiatore.
- Ranban (Moshe ben Nahman Gerondi) 1973, *Commentary on the Torah*, trad. ingl., Brooklyn NY: Shilo Publisher.
- Rashi, 1985, *Commento alla Genesi*, trad. it. Genova: Marietti.
- Reed J., 1919, *Ten Days That Shook the World*, New York: Boni and Liverlight.
- Renan E., 1863, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris: Michel Lévy frères.
- Reymond Ph., 2001, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma: Società biblica britannica e forestiera.
- Robins R.H., 1968, *General linguistics*, London: Longmans & Green.
- Russell B., 1905, "On Denoting," *Mind*, 14, 479-493, trad. it., *Sulla denotazione*, in Andrea Bonomi (a cura di), 1978, *La struttura logica del linguaggio*, Milano: Bompiani.
- Russo L., (a cura di), 1997, *Vedere l'invisibile: Nicea e lo statuto dell'immagine*. Palermo: Aesthetica.
- Sahlins M., 1978, *Culture and Practical Reason*. Chicago: Un. of Chicago Press.
- Sapir E., 1921, *Language, an introduction to the study of speech*, New York: Harcourt, Brace.
- Saramago J., 1982, *Memorial do convento*, Caminho, Lisbona, trad. it. *Memoriale del convento*, Torino: Einaudi, 1993.
- Sartre J.P., 1943, *L'Être et le Néant*, Paris: Gallimard, trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano: Il Saggiatore, 2008.
- Schmitt C., 1972, *Der Begriff des Politischen*. In: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik Bd. 58, trad. it. *Il concetto del politico*, Bologna, Il Mulino.
- Sefat Emet (Rabbi Yehudà Leib), 1998, *The language of Thruth*, trad. ingl. Philadelphia JPS.
- Scholem G., 1962, trad. it. *Le origini della Kabbalah*, Bologna: Edb.
- Scholem G., 1973, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, Princeton Un. Press, trad. it. Torino: Einaudi 2001.
- Scholem G., 1980, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. Torino: Einaudi.
- Scholem G. (a cura di), 2003, *I segreti della creazione*, trad. it. Milano: Adelphi.
- Schutz A., 1974, *Fenomenologia del mondo sociale*, trad. it. Bologna: Il Mulino, 1979, *Saggi sociologici* trad. it. Torino: Utet.
- Searle J.R., 1969, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge Un. Press.
- Searle J.R., 1979, *Expression and Meaning*, Cambridge Un. Press, Cambridge.

- Segre A. (a cura di), 2001, *La pasqua ebraica*, Torino: Silvio Zamorani Editore.
- Sierra S. (a cura di), 1995, *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna: Edb.
- Simoons F.J., 1994, *Eat Not This Flesh, 2nd Edition: Food Avoidances from Prehistory to the Present*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Smith M., 2001, *The origins of Biblical Monotheism*, Oxford: Oxford Un. Press.
- Sperling H., Simon M. (traduzione e cura), 1933, *Zohar*. London: Soncino.
- Spiegel Sh., 1993, *The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice*, Woodstock, VT: Jewish Lights.
- Stano S., 2018, *I sensi del cibo*, Roma: Aracne.
- Starobinski J., 1982, *Le parole sotto le parole: gli anagrammi di Ferdinand De Saussure*, trad. it. Genova: Il Melangolo.
- Steinberger G., 1992, *Il Midrash*, trad. it. Bologna: EDB.
- Steinberger G., 2000, *Ermeneutica ebraica della bibbia*, trad. it., Brescia: Paideia.
- Steiner G., 1994, *Dopo Babele*, trad. it. Milano: Garzanti.
- Steinsaltz A., 1994, *Ha siddur veh tefillah*, Tel Aviv: Miskal Publishing.
- Steinsaltz A., 2004, *Cos'è il Talmud*, trad. it. Firenze: Giuntina.
- Strauss L., 1952, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: Un. of Chicago Press.
- Tasini G.P. (a cura di), 1988, *In principio - interpretazioni ebraiche del racconto della creazione. I Il midrash*, Roma: Città nuova.
- Taylor T., 1992, *The Anatomy of the Nuremberg Trials: A Personal Memoir*, New York: Knopf.
- Tucker Th.G., 1976, *Etymological Dictionary of Latin*, Palos Heights, IL: Ares.
- Taubes J., 1983, *Der Fürst dieser Welt*, München: Fink.
- Taubes J., 2003, *Die politische Theologie des Paulus*, München: Fink.
- Torti Mazzi R., 2004, *La preghiera ebraica*, Milano: San Paolo.
- Van Dijk T., 1976, "Narrative macro-structures" in *PTL: A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 1 547-568, now <http://www.discourses.org/OldArticles/Narrative%20macrostructures.pdf>.
- van Oyen G., T Shepherd T. (a cura di), 2006, *The Trial and Death of Jesus*. Leuven: Peeters.
- Ungerer F., 2006, *An Introduction to Cognitive Linguistics*. Upper Saddle River, New Jersey: Pearson.
- Veyne P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Seuil.
- Vital H., 1999, *The Tree of Life: Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria - The Palace of Adam Kadmon*. trad. ingl., N.J., Jerusalem: Jason Aronson.
- Volli U. (a cura di), 2002, *Culti TV*, Milano: Sperling & Kupfer.
- Volli U., 1989, *La quercia del duca*, Milano: Feltrinelli.
- Volli U., 1992, *Per il politeismo*, Milano: Feltrinelli.
- Volli U., 1993, *I filosofi e il linguaggio*, Bologna: Esculapio.
- Volli U., 1997, *Fascino*, Milano: Feltrinelli.
- Volli U., 1988, *Contro la moda*. Milano: Feltrinelli.
- Volli U., 2000, *Manuale di semiotica*, Bari-Roma: Laterza.
- Volli U., 2002, *Figure del desiderio*, Milano: Raffaello Cortina.
- Volli U., 2003, "Tempo interno e tempo esterno dei testi" in in Aa.Vv. *La realtà dell'immaginario*, Milano: Vita e pensiero.
- Volli U., 2007, "Al principio – Interpretazione oltre l'interpretazione – Un esempio ebraico" in *Vs 103-105*.
- Volli U., 2008a, *Lezioni di filosofia della comunicazione* Roma-Bari: Laterza.
- Volli U., 2008b, "¿Qué cosa es un libro para el Libro de los libros?" in *Tópicos Del Seminario*, 22.
- Volli U., 2009, "Ordine dal caos, ovvero metafisica e semiotica dell'agentività" in *Lexia* 3-4, 2010a, "Al di là dell'essenza, il linguaggio" in *Quaderni laici*, 1.
- Volli U., 2010b, "Zeker – per una semiotica della memoria teologico-politica". In Maria Pia Pozzato *Testi e memoria – Semiotica e costruzione politica dei fatti*. Bologna: Il Mulino.
- Volli U., 2011a, "Lo spazio sacro della Torah ovvero il topismo ebraico", in *Lexia*, vol. 9-10. 2011b, "L'immaginario delle origini". *Lexia* 07/08. 3-61.
- Volli U., 2012 a, *Domande alla Torah*, Palermo: L'Epos.
- Volli U., 2012b, "Libertà dal Sinai" in: Luigi Berzano. *Credere è reato*. Padova: Edizioni Messaggero.

- Volli U., 2012c, "Culto, Preghiera Tefillah", in *Lexia*, 11-12.
- Volli U., 2012d, "Previsione, profezia, senso" in *Ieri, oggi, domani - Studi sulla previsione nelle scienze umane*, a cura di Gian Marco De Maria, Roma: Aracne.
- Volli U., 2012e, "Who is the Author of Halakhah?" *International journal for the semiotics of law*, vol. 22 n. 2 2014a. "L'ineffabile e l'apparizione", in *Lexia* 15-16.
- Volli U., 2014b, "Cherubim: (Representing Transcendence" in *Signs and society*, vol. Vol. 2 p. 23-48.
- Volli U., 2015, "Il significato riflessivo della preghiera ebraica" in *Pregare*, Lucetta Scaraffia e Franco La Cecla eds., Milano: Vita e Pensiero.
- Volli U., 2016a, "Il velo di Mosè e altri filtri ottici nella Bibbia ebraica", in *Il sistema del velo* a cura di Massimo Leone, Henry de Ridmatten, Victor Stojchita, Roma: Aracne.
- Volli U., 2016b, *Periferie del senso*, Roma: Aracne.
- Volli U., 2016c, "Taste and meaning" in *Semiotica* vol. 211, 2016.
- Voltaire (Arouet F.M.), 1968, *Œuvres complètes de Voltaire - Correspondence* Paris: Gallimard.
- von Balthasar H.U., 1961-1969, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Johannes: Einsiedeln.
- von Uexküll J.J., 1921, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer, trad. it. *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Macerata: Quodlibet, 2010.
- Warburg A., 2003, *Der Bilderatlas Mnemosyne*. Berlin: Warnke.
- Watkins C., 1985, *The American heritage dictionary of Indo-European roots*, Boston: Houghton Mifflin.
- Weinrich H., 1964, *Tempus: besprochene und erzählte Welt*, München: C.H.Beck.
- Weiss Halivni D., 1991, *Peshat and Derash*, New York: Oxford Un. Press.
- Weiss Halivni D., 1997, *Revelation Restored*, Oxford: Westview Press, trad. it *Restaurare la Rivelazione*. Firenze: Giuntina, 2000.
- Whorf B.L., 1956, *Language, Thought and Reality*, Boston: MIT Press.
- Wiesel E., 1979, *Le Procès de Shamgorod, tel qu'il se déroula le 25 février 1649*, Paris: Seuil.
- Wiesel E., 1991, *Sages and dreamers*, New York: Sage.
- Wieseltier L., 1998, *Kaddish*, New York: Knopf, trad. it. *Kaddish*, Milano: Rizzoli 2000.
- Wieseltier L., 2006, *Le storie dei saggi*, trad. it. Milano: Garzanti.
- Wittgenstein L., 1921, *Tractatus Logico-philosophicus*, trad. it. Torino: Einaudi, 1964.
- Yerushalmi J.H., 1988, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Un. of Wahington Press, trad it. *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma: Pratiche, 1983.
- Yerushalmi J.H., 2013, *Servitori di re e non servitori di servitori». Alcuni aspetti della storia politica degli ebrei* trad. it Firenze: Giuntina.
- Yerushalmi J.H. (a cura di), 1988, *Usages de l'oubli*, Paris: Seuil.
- Zarader M., 1990, *La dette impensée - Heidegger et l'héritage hébraïque* Paris: Ed. du Seuil.

Finito di stampare a Vicopisano (PI)
presso Tipografia Monteserra
nel luglio 2019